Archiv für Reformations-Geschichte

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DES PROTESTANTISMUS
UND SEINER WELTWIRKUNGEN

IM AUFTRAGE DES VEREINS FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE
UND IN VERBINDUNG MIT HEINRICH BORNKAMM UND OTTO SCHEEL

HERAUSGEGEBEN VON

GERHARD RITTER

LIBRARY OF
United Theological Seminary
A673
62,596

JAHRGANG 39 · 1942

Nachdruck mit Genehmigung vom Verein für Reformationsgeschichte

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1964

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

Jahrgang 39

Justitia dei in der Scholastik und bei Luther. Von Heinrich Bornkamm, D. theol. Prof. d. Kirchengesch., Univ. Leipzig . 1

Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther. Von Hermann Dörries, D. theol. Prof. d. Kirchengesch., Univ. Göttingen 47

Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus. Von Walter von Loewenich, Lic. theol., Univ.-Prof., Erlangen 84

Über die Herkunft einiger Stücke von Aurifabers Sammlung der Tischreden Luthers. Von Otto Hof, Stadtpfarrer, Freiburg i. Br. 142

Luther und Melanchthon in den Jocoseria der beiden Melander. Von Otto Clemen, D. Dr., Univ.-Prof. Zwickau/Sa. 244

Ein Enchiridionfund (Erfurt, Johannes Loersfeld 1525). Von Martin von Hase, Dr. phil., Verlagsleiter Leipzig 254

Aus dem Lebenskreise des Erfurter Reformators Johannes Lang. Die Gothaer Briefsammlung A 399. 2. Teil (Schluß). Von Otto Clemen, D. Dr., Univ.-Prof. Zwickau/Sa. 151

Zum Geburtsjahr Florian Geyers. Von Ottogerd Mühlmann, Dr. phil., Weida, Thüringen 170

Damião de Goes. Von Paul Wilhelm Gennrich, Lic. theol., Pastor in Stargard 197

Neue Quellen zur Geschichte des Protestantismus in Innerösterreich. Von Paul Dedic, Dr. phil. habil., Studienrat, Graz 220

Der Einfluß lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte. Von Werner Schultz, Dr. habil., Dozent d. Theol. Univ. Kiel 108

Literaturberichte:

Neue Bücher, besprochen vom Herausgeber 172

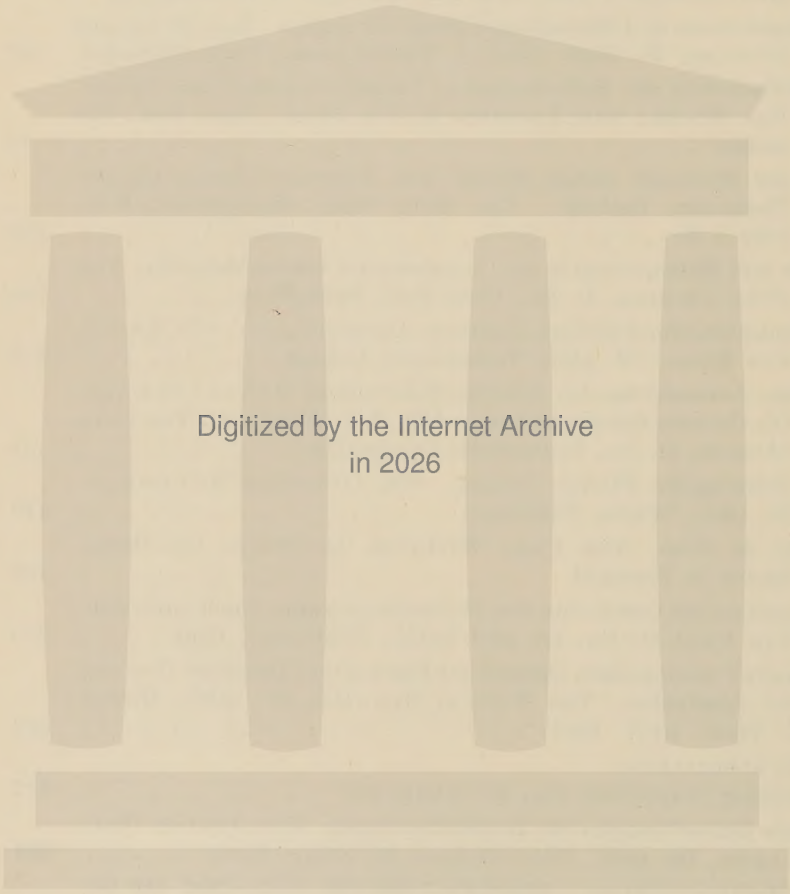
Kritische Betrachtungen zur Lutherforschung. Von Justus Hashagen, Dr. phil., Univ.-Prof. a. D., Zorge (Harz) 256

Neues Marnixschrifttum. Von Leo Just, Dr. phil., Prof. der Geschichte Univ. Bonn, z. Z. bei der Wehrmacht 273

Bücherbesprechungen 277

Zeitschriftenschau. Von Hermann Witte, Studiendirektor a. D., Göttingen 284

Mitteilungen der Redaktion 196, 288



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/archiv-fuer-reformationsgeschichte_1942_39

Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther

Von Heinrich Bornkamm

Hans Frh. von Soden zum 60. Geburtstag am 4. November 1941 gewidmet

Luthers Entdeckung eines neuen Verständnisses der „Gerechtigkeit Gottes", die sich mit allen Zeichen eines ihn tief erregenden Ereignisses in sein Gedächtnis eingegraben hat, ist noch immer für die Forschung mit einer Reihe von wichtigen Fragen belastet. Nachdem ich in einem früheren Aufsatz den zeitlichen Ansatz, den Luthers großer Bericht von 1545 dafür angibt, zu klären versucht habe[1]), wende ich mich nun einigen Sachfragen zu.

Noch immer klafft zwischen der protestantischen und der katholischen Beurteilung von Luthers exegetischer Erkenntnis der gleiche Gegensatz wie in den Tagen Denifles. Wenn Luther sein Verständnis der iustitia dei (qua nos deus misericors iustificat)[2]) als eine in schwerstem Kampf gegen die Scholastik gewonnene Erkenntnis betrachtet hatte, so glaubte Denifle mit einer erdrückenden Masse von Zitaten aus den Römerbriefauslegungen der lateinischen Kirche beweisen zu können, daß Luther damit nur offene Türen eingerannt habe[3]). Obwohl Karl Holl[4]) durch eine gründliche Zergliederung von Denifles eigenem Quellenmaterial die verwickelten Überlieferungsstränge bloßgelegt hat, die es in der scholastischen Exegese keineswegs zu einem einheitlichen oder auch nur beherrschenden Verständnis im Sinne Luthers kommen ließen, urteilt doch Joseph Lortz auch heute noch: „Alle Exegeten des Mittelalters hatten diese Deutung vorgetragen. Luther muß das auch gelesen haben, wenn er sich nur irgendwie um die Erklärung der Römerbriefstelle, die ihn doch so sehr beunruhigte, bemühte. Aber es war nicht in ihn eingegangen. Eine andersgeartete religiös-geistige Struktur verhinderte ihn zunächst einfach, von der Vorstellung der strafenden Gerechtigkeit loszukommen. Er entdeckte

[1]) ARG 37, 1940, S. 117—128.

[2]) Praefatio 1545. WA 54; 186, 7.

[3]) Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia dei (Röm. 1, 17) und iustificatio. Quellenbelege zu Denifles Luther u. Luthertum. 2. Aufl. I, 2. 1905.

[4]) Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. Festgabe für Harnack. 1921. Ges. Aufs. III, 1928, 171—188.

die heilende Gerechtigkeit Gottes also neu. Neu für sich[1])." Diese, Auffassung des Sachverhalts ist für Lortz einer der wesentlichsten Belege für das von ihm vor allem beklagte Grundgebrechen Luthers, seinen Subjektivismus. Er geht damit den für die katholische Wertung der Reformation zweifellos naheliegenden, ja offenbar unausweichlichen Weg weiter, sie psychologisch aus der seelischen Eigenart Luthers abzuleiten. Hatte Denifle sie aus Sinnlichkeit, Grisar aus pathologischer Skrupulosität zu erklären versucht, so macht Lortz in seiner unvergleichlich feineren Analyse Luthers eigentümliche, subjektivistische Geistesart verantwortlich, die über Belehrungen von außen hinweghörte, bis ihm dasselbe von innen aufgegangen war[2]). Luther wäre danach bei seiner Deutung der iustitia dei einem solchen Überhören und Verkennen in größtem Stil und mit verhängnisvollen Folgen zum Opfer gefallen. Daraus erhellt die Bedeutung unserer Frage für die Beurteilung der ganzen Reformation.

Soweit es sich dabei nur um die Auslegung von Röm. 1, 17 handelt, könnte man sich auch Lortz gegenüber mit Holls Widerlegung Denifles genügen lassen. Holl hat eindringlich gezeigt, daß in der exegetischen Überlieferung, die Denifle in rohen Quellenmassen unverarbeitet aufgehäuft hatte, drei ursprüngliche Auffassungen der iustitia dei in den verschiedensten Abwandlungen durcheinander gehen: Der Ambrosiaster hatte sie als Treue, Wahrhaftigkeit (oder auch aequitas) Gottes bestimmt, Pelagius als vergeltende Gerechtigkeit, und Augustin hatte im Gegensatz zu beiden nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern die von Gott im Menschen gewirkte Gerechtigkeit darunter verstanden. Aber diese augustinische Anschauung war nirgends in eindeutiger Klarheit erhalten geblieben, sondern überall mit den anderen Elementen durchsetzt, so daß in der gesamten scholastischen Exegese die iustitia

[1]) Die Reformation in Deutschland I, 1939, S. 183. Vgl. dazu aus der großen Zahl von kritischen Besprechungen Gerh. Ritter, ARG 37, 1940, S. 61—76. Ernst Wolf, Verkündigung u. Forschung, Theol. Jahresbericht I, 1940, S. 88—104. Herm. Sasse, Zeitwende 16, 1940, S. 306—309. Rob. Frick, Junge Kirche 9, 1941, S. 36—51. Georg Merz, Bethel 32, 1940, S. 124—129. Justus Hashagen, Luther (Mitt. der Luthergesellschaft) 23, 1941, S. 37—47. Herm. Wendorf, Zeitschr. f. deutsche Geisteswissenschaft 4, 1941. S. 11—31 und meinen Aufsatz Wartburg 39, 1940, S. 125—136.

[2]) Lortz verwendet diesen Gedanken auch stark in seinen „Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen" 1940.

dei als vergeltende Gerechtigkeit daneben oder auch beherrschend hervortritt. Zugleich hat Holl aber darauf hingewiesen, daß Denifle überhaupt das Problem verschoben hat. Wie schon Hirsch erkannt hatte, hat Luther gar nicht die Exegeten, sondern die scholastischen Systematiker im Auge)[1]. Mit den von ihnen übernommenen Schulbegriffen ging er an den Text heran. Obwohl also auch die kirchliche Exegese von Röm. 1, 17 Luthers Urteil nicht widerlegt, ist die entscheidende Frage doch die, welche Auffassung der iustitia dei sich bei den großen systematischen Theologen der Scholastik findet[2]). Bevor wir uns aber mit diesen beschäftigen, werfen wir einen Blick auf die Exegese der oft von Luther neben Röm. 1, 17 genannten Stelle Ps. 30 (31), 2: In iustitia tua libera me, da durch den Vergleich dieser exegetischen mit der systematischen Überlieferung Luthers Auslegungsverfahren in ein noch deutlicheres Licht tritt.

1.

Die exegetische Überlieferung (am Beispiel von Ps. 30 [31], 2)

Die Geschichte der Auslegung von Ps. 30 (31), 2 (gleichlautend 70 (71) 2) ist wesentlich einfacher als die verwickelte Geschichte von Röm. 1, 17. Zwar sind auch hier verschiedene Ansatzpunkte zu beobachten, aber sie stehen längst nicht in so starker Spannung zueinander. Augustin hatte mit Nachdruck auch hier seine Auslegung, vertreten: Est enim iustitia dei, quae et nostra fit, cum donatur nobis, und am Beispiel der Juden mit Röm. 4, 5. 10, 3 bewiesen, daß der sich um die Gnade bringt, der auf seine eigene Gerechtigkeit vertraut. Daß er dabei die von der Gnade wachgerufene Mitarbeit des Menschen und damit Verdienste nicht ausschließen wollte, zeigt das in andringender Sprache zur Verdeutlichung herangezogene Gleichnis: Während der Veranstalter eines irdischen Wettkampfes seinem Kämpfer nicht helfen, sondern ihn nur nach dem Siege belohnen kann, ist das bei Gott anders; er kann uns wirklich helfen. Und noch deutlicher ist seine Antwort auf die Frage, warum die Gnade umsonst gegeben werde: Quia merita tua non praecesserunt, sed beneficia dei te prae-

[1]) Holl III, 171. Hirsch, Initium theologiae Lutheri, Festgabe für Julius Kaftan 1920. S. 150.

[2]) Hirsch bietet für den Lombarden und Biel wertvolle Hinweise, aber die Grundlinien der scholastischen Entwicklung des Begriffs können dabei nicht heraustreten.

venerunt[1]). Damit ist den auf Grund der Gnade erworbenen Verdiensten Raum gelassen. Aber der Ton seiner Gedankenführung liegt nicht hier- sondern auf der immer wiederholten Grundeinsicht, auf, etwa in einer Anrede an Gott: Cum iustus ero, tua iustitia erit, quia iustitia mihi abs te data iustus ero. Et sic erit mea, ut tua sit, id est abs te mihi data[2]).

Dagegen verknüpft das unter dem Namen des Hieronymus gehende Breviarium in psalmos zwei einander entgegengesetzte Betrachtungen: neben die mit Augustin übereinstimmende zu Ps. 30 (31), 2: Nisi a deo iustificemur, per nos non possumus iustificare, mit Hinweis auf Hiob 9, 20 und Röm. 10, 3[3]) tritt eine vulgär-katholische, pelagianische: Iustitia enim tua est, ut qui fecerit voluntatem tuam, transeat a morte in vitam, per quam et ego nunc eripi deprecor[4]). Daß diese Auffassung der Gottesgerechtigkeit hier nach dem prophetischen Verständnis des Psalms durch den Mund Christi ausgesprochen wird, ändert nichts an ihrer Allgemeingültigkeit.

Die dritte Auffassung zeigt Cassiodor. Trotz wörtlicher Anklänge an Augustin versteht er unter der iustitia dei die göttliche Billigkeit, die denen hilft, welche im Vertrauen auf Gottes Majestät darum bitten, und er empfindet richtig, daß damit eigentlich nicht die göttliche Gerechtigkeit, sondern die Barmherzigkeit angerufen wird. Cum dicit: *in iustitia*, misericordiam petit divinam, illius quippe est iustitiae parcere supplicanti. Sic enim aequitati ipsius placitum est homini remittere, qui sua noscitur facta damnare[5]). Cassiodor nimmt damit eine Deutung auf, die wir aus dem Römerkommentar des Ambrosiaster kennen[6]). Es ist begreiflich, daß sie ihm gerade bei diesem Psalm, einem vertrauensvollen Gebet um Schutz gegen die Feinde, als die gewiesene erschien. Er versteht damit die iustitia dei als eine göttliche Eigenschaft, wenn auch nicht als die gewöhnliche vergeltende Gerechtigkeit, die in der zweiten Deutung des Pseudo-Hieronymus gemeint ist. Dagegen ist Augustins Auffassung (iustitia dei als die uns geschenkte Gerechtigkeit) mit dem Sinn des Psalms nicht gut zu ver-

[1]) Enarr. in Ps. 30 (31), 2. MSL 36, 233/34.

[2]) Enarr. in Ps. 70 (71), 2 MSL 36, 877.

[3]) MSL 26, 906B. In den von Morin (Anecdota Maredsolana III, 1895) herausgegebenen echten Psalmenauslegungen des Hieronymus sind Ps 30 (31), 2 und 70 (71), 2 nicht behandelt.

[4]) Zu Ps. 70 (71), 2. MSL 26, 1025D.

[5]) Expos. in psalt. MSL 70, 207C (Ps. 30 [31], 2). 496B (Ps. 70 [72], 2).

[6]) Holl III, 173.

einen. Man sieht bei Augustin, wie ein Begriff aus seiner Theologie, der ihm lieb ist, das exegetisch Geforderte verdrängt.

Es ist wohl den exegetischen Vorzügen der Auffassung Cassiodors zuzuschreiben, daß sie sich zunächst bei den Auslegern des früheren Mittelalters stärker durchsetzt als die Augustins, trotz des hohen Ansehens, das dessen Psalmenauslegung sonst genießt. Der unter Bedas Namen gehende Kommentar schließt sich zwar z. T. wörtlich Augustin an[1]), Remigius von Auxerre († um 908) dem Sinn gemäß[2]). Aber mit Brun von Würzburg († 1045) beginnt eine Gruppe von Auslegern, die Cassiodor bevorzugt[3]). Dem Vorbild Bruns folgt der Mönch Haimo, dessen Kommentar fälschlich dem Bischof Haimo von Halberstadt († 853) zugeschrieben wird[4]). Brun und Haimo, unbeholfener als Cassiodor, setzen dabei Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einen deutlichen Gegensatz[5]). Von Haimo ist Bruno von Segni († 1123) abhängig, er folgt also auch der Auffassung Cassiodors[6]). Bei dieser Auslegung war natürlich der Gedanke an die vergeltende Gerechtigkeit ganz ausgeschlossen.

Während bisher die Überlieferungslinien nebeneinander verlaufen, verbindet der Lombarde, dem Sinn seiner ausgleichenden, sammelnden Lebensarbeit entsprechend, beide miteinander[7]). Damit war über

---

[1]) MSL 93, 630D (Ps. 30, 2). 856B (70, 2).

[2]) MSL 131, 291D (Ps. 30, 2). 505D (Ps. 70, 2).

[3]) In tua iustitia, qua convenisti subvenire rogantibus. MSL 142, 132D.

[4]) Nach Hauck III[4] 1043ff. zwischen 1080 und 1110 entstanden. Hoc exigit iustitia tua, ut sperantes in te liberes. MSL 116, 295A.

[5]) Brun zu Ps. 70, 2: Et quod dicit *in tua iustitia*, ostendit suam iustitiam non sufficere, sed necessariam esse sibi misericordiam. Iustitia dei est, parcere poenitenti. MSL 142, 265C. Haimo zu Ps. 70, 2: Quia nullus potest liberari vel eripi secundum propriam iustitiam apponit *tua*, sc. *in iustitia* illa *tua*, quae semper habet misericordiam sibi adiunctam. MSL 116, 430B.

[6]) Bruno von Segni zu Ps. 70, 2: Deus iustus est, ideoque liberantur et eripiuntur de omnibus angustiis suis. MSL 164, 963B. Der gleichzeitige Honorius von Autun behandelt unsere Stellen nicht. Vgl. Manitius, Gesch, d. lat. Lit. d. Mittelalters III (Handbuch d. Altertumswiss. IX, 2, 3). 1931. S. 370. Über die Abhängigkeit beider von Haimo vgl. Hauck III[4], 1046.

[7]) Zu Ps. 70 (71), 2: *in iustitia* non mea, quam si statuo, iustitiae dei non sum subiectus (Röm. 10, 3), sed *tua*, id est, quae mihi est a te; non enim de me glorior, gratiam tuam non respuo. Vel *in iustitia tua*, id est secundum quod iustitia tua exigit. Iustitia enim tua est, ut parcas oranti, quod est et misericordia. Damit sind Augustin und Cassiodor zur Auswahl gestellt. MSL 191, 647C.

die Folgezeit entschieden, denn auch die Kommentare des Magister haben autoritative Geltung erhalten; namentlich in der Form der Glosse, die wohl ein Werk des Lombarden selbst ist[1]).

Daß es bei dieser äußerlichen Lösung, beide Deutungen nebeneinander zur Auswahl anzubieten, nicht sein Bewenden zu haben brauchte, sieht man in derselben Zeit an Gerhoh von Reichersberg († 1169), der sich auch hier aus der zähflüssigen Überlieferung eigenartig heraushebt. Seine stark allegorisierende Deutung des Psalms auf Christus und die Christen gibt ihm ein durchgehendes Thema für das Ganze: die Befreiung der Menschen vom Gesetz der Sünde, die Rechtfertigung. Das bringt ihn zunächst auf die Spur Augustins, aber er hebt zugleich hervor, daß nur eine menschliche Leistung, die Buße, Gottes Handeln zu einem wirklich gerechten macht. Er biegt Augustin also ins Vulgärkatholische um und muß gegen Cassiodors Auffassung, daß Gerechtigkeit hier Barmherzigkeit bedeute, geradezu polemisieren[2]). Gerhoh ist der einzige, der den Gegensatz zwischen der augustinisch-exegetischen Tradition und der üblichen theologischen Auffassung der iustitia dei empfunden hat und darum hier die überlieferte Auslegung korrigiert.

Außer Gerhoh hat es nur noch einer der bekannteren Ausleger zu einer einheitlichen Auffassung gebracht, Hugo von St. Cher († 1264),

[1]) Vgl. H. Glunz, History of the Vulgate in England 1933, S. 213ff. Er weist auch auf eine vom 12. bis 14. Jahrhundert ununterbrochene Tradition hin, die den Lombarden als Verfasser nannte (S. 217). Vgl. dazu auch J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle. 1914, S. 346f. Bei der Bedeutung der Glosse verdiente die Frage eine umfassende Untersuchung. — Die Interlinearglosse zu Ps. 70 (71), 2 bringt beide Deutungen aus dem Psalmenkommentar wörtlich (vgl. vor. Anm.), nur in umgekehrter Reihenfolge: *in iustitia*, secundum . . . misericordia, *tua*, non mea . . . respuo. Die Anordnung ist logisch besser und geschickter auf die beiden zu erklärenden Textworte verteilt. Der Lombarde kann damit sogar fast unvermerkt das unterscheidende Vel beseitigen, ohne natürlich den Gegensatz der beiden Deutungen wirklich aufheben zu können. Die Stelle bestätigt also die Abhängigkeit der Interlinearglosse vom Kommentar.

[2]) Zu Ps. 70 (71), 2: *In iustitia tua libera me*, ut tu iustificeris in sermonibus tuis, ut tu iustus inveniaris et verax in eo, quod confitenti et poenitenti . . . gratiam promittis . . . Est quidem opus misericordiae, quod ad poenitentiam vocas peccatorem, sed opus est non solius misericordiae, imo etiam iustitiae tuae, quod liberas iam poenitentem et de profundis mali primae captivitatis ad te clamantem. MSL 194, 284A.

dessen Postille auch Luther benutzt hat. Er stellt zwar sogar drei Deutungen der iustitia dei zur Auswahl (die uns geschenkte Gerechtigkeit oder Erfüllung der göttlichen Verheißung oder Christus), aber sie laufen alle auf das befreiende Werk der göttlichen Gerechtigkeit hinaus, das Hugo ganz im Geiste Augustins, aber selbständig und mit geschickter Benutzung anderer Bibelstellen schildert. Der Gedanke, daß Jesu Todesleiden uns frei gemacht hat, trägt seine ganze Auslegung von Ps. 30 (31), 2[1]). Und auch wenn Hugo Ps. 70 (71), 2 genau wie Gerhoh auf das Bußsakrament deutet, so versteht er es doch nicht als Bedingung, sondern als Ausdruck der geschenkten Gottesgerechtigkeit, ohne freilich eine Ableitung dazu zu geben[2]). Wir haben bei Hugo von St. Cher den stärksten und selbständigsten Durchbruch augustinischen Denkens in der Auslegung unserer Stelle. Aber er trägt gegenüber der unbeholfenen Ehrlichkeit Gerhohs einen Zug unklaren Harmonisierens.

Aber abgesehen von diesen Außenseitern läuft die Auslegung weiterhin in den ausgefahrenen Gleisen der Überlieferung, und zwar nach dem Vorbild des Lombarden jetzt meist doppelgleisig. Während Albert der Große sich ohne eigene Zutaten schlicht an Augustin anschließt[3]), gibt Thomas von Aquino die Deutungen Cassiodors und Augustins nebeneinander[4]). Und Lyra († 1340) verteilt beide schließlich auf zwei Auslegungsweisen. David, von dem Lyra im Gegensatz

---

[1]) In sua iustitia liberavit nos Christus, quando pro nobis satisfecit patri moriens in cruce. Hugo sammelt zu Ps. 30, 2 und 70, 2 eine Reihe von Stellen, in denen von dieser Befreiung die Rede ist: Hiob 33, 23f. Joh. 8, 36. Röm. 8, 21. Ps. 43 (44), 8. Ps. 123 (124), 7, zur iustitia noch: Röm. 3, 23. Sach. 1, 3. Jes. 26, 9. 18. 32, 17. 51, 6. 64, 6. Opera (Venedig 1732) II, 71a/b.

[2]) Zu Ps. 70, 2: *In iustitia tua*, id est a te mihi data. *Libera me*: Iustitia dei est forum poenitentiale vel ipsa poenitentia, in qua fit iustitia de latronibus, id est de peccatoribus vel daemonibus vel de vitiis, de quibus Job 19 (12): Venerunt latrones eius et fecerunt sibi viam per me. Poenitentia autem istos latrones suspendit et sic liberatur homo, quandoque autem non suspenduntur a poenitentia, homo mortis periculo expositus est ... In hac ergo tua iustitia libera me ab his latronibus. Opera II, 177b.

[3]) Opera VII (Lyon 1651), 196.

[4]) Zu Ps. 30 (31), 2: Non propter iustitiam meam, sed *in iustitia tua*, quia iustus es. Dan. 9 (18): Non in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus multis. Vel in iustitia tua, quam mihi dedisti, non mea. Opera (Parma 1863) 14, 250.

zu der christologischen Auslegung in Luthers Psalmenvorlesung den Psalm nach seinem buchstäblichen Sinn gesprochen sein läßt, ruft den Schutz der göttlichen Gerechtigkeit an. Er darf sich zu den Gerechten zählen, während nach dem moralischen (tropologischen) Schriftsinn, also im Munde des Gläubigen, nur die augustinische Deutung möglich ist[1].)

Schließlich löst sich das Bündel der Motive bei dem bedeutendsten Ausleger der Spätscholastik, dem Karthäuser Dionysius von Rickel († 1471) völlig auf. Er bietet eine ganze Musterkarte von Augustin, Cassiodor, Hugo von St. Cher und Lyra. Formell scheidet er die beiden Auslegungsweisen ebenso wie Lyra, aber er bezieht den literalen Sinn auf Christus und stellt schon hier die beiden überlieferten Auslegungen zur Wahl. Ebenso erst recht bei der tropologischen Deutung auf die Kirche oder den einzelnen Gläubigen[2]). Verknüpft mit der systematischen Distinktion des iustitia dei-Begriffs und der aus Hugo von St. Cher entlehnten Deutung auf die Buße, ergibt sich schließlich eine Umschreibung des ganzen Begriffsgehalts, wie wir sie uns für den Vergleich der spätscholastischen Auslegung mit Luther nicht besser wünschen können. Ohne die augustinische Grundlage ganz zu verlassen, ist doch der Ton von der rechtfertigenden Gottesgerechtigkeit auf ihre Bewährung durch die Tugend verschoben; sie wird zu dem auf der eingegossenen Gnade beruhenden Verdienst[3]). —

[1]) Zu Ps. 70, 2 David: Tibi proprium est iustos liberare, cuiusmodi sum ego in hac persecutione. — Moraliter: *in iustitia tua*, non in mea, de qua non praesumo, sed de tua. Bei Ps. 30, 2 macht Lyra diesen Unterschied nicht.

[2]) Zu Ps. 30 (31), 2: *in iustitia tua*, quae est ipsa essentia tua, in hac iustitia, qua sperantes in te salvas . . . Vel *in iustitia tua*, hoc est propter meritum iustae conversationis, quam mihi dedisti, ita ut sperarem in te. Ich zitiere nach der Kölner Ausgabe 1531. fol. 61b.

[3]) Iustitia dei duplex est, sc. increata, quae est ipsemet deus. In hac iustitia liberat deus viros iustos atque perfectos, qui merito suae conversionis virtuosae salvari merentur a domino. Alia vero est iustitia dei creata, quae dici potest omnis gratia, virtus et perfectio nobis a deo concessa. Omnis enim nostra iustitia est dei sicut datoris, conservatoris ac praemiatoris. Specialiter tamen ista iustitia dici potest poenitentia seu forum poenitentiale, in quo de peccato iustitia agit, dum ipsum corrigitur atque punitur. In hac ergo iustitia poenitentiali, qua homo de propria culpa dolet seque ad deum convertit, petit liberari peccator et poenitens, qui nondum virtutibus plenus est nec bonis operibus meritisque abundat. Ait ergo: *in iustitia tua*, id est, sicut exigit tua divina iustitia, libera me a malo culpae et in seculo isto et erue me a malo poenae et in seculo venturo. Hoc enim iustitia tua exigit, ut sperantem in te poenitentemque liberes.

Faber Stapulensis deutet den Psalm rein christologisch, bringt also für unsere Frage, was Gottes Gerechtigkeit gegenüber den Menschen bedeute, nichts bei.

Die Geschichte der Auslegung von Ps. 30 (31), 2 gibt ein einheitlicheres Bild als die von Röm. 1, 17. Denn auch der Unterschied zwischen Augustin und Cassiodor in der Erfassung des Begriffs führt doch zu keinem Gegensatz in der Sache; die vergeltende Gerechtigkeit meinen beide nicht. Ob man mit Cassiodor unter iustitia dei die Billigkeit, Treue, ja geradezu Barmherzigkeit Gottes verstand oder mit Augustin die uns von Gott geschenkte Gerechtigkeit, läuft für das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen auf dasselbe hinaus. Man konnte also, ohne in einen sachlichen Widerspruch zu verfallen, beide Deutungen auch nebeneinander anbieten, während die Verwirrung der Überlieferungsstränge in der Auslegung von Röm. 1, 17 die Anschauung von der Rechtfertigung selbst in tiefe, wenn auch in der Exegese kaum bemerkte Widersprüche verwickeln mußte. Dieser Unterschied erklärt sich ganz natürlich aus der Eigenart der beiden Stellen: in Ps. 30 (31), 2 wird die göttliche Gerechtigkeit als befreiende Macht angerufen, sie könnte also höchstens für die Feinde, nicht für den Beter selbst strafende Gerechtigkeit sein. In dem: Iustitia dei revelatur von Röm. 1, 17 bleibt dagegen der Sinn der Gerechtigkeit offen, ja eher weist das: Revelatur ira dei super omnem impietatem et iniustitiam ... von Röm. 1, 18 in eine für den Menschen bedrohliche Richtung.

Wenn Luther also immer wieder auch Ps. 30 (31), 2 unter den Bibelworten nennt, die ihm, schon beim Breviergebet[1]), Not gemacht haben, so hätte zweifellos für diese Stelle ihm die ältere kirchliche Exegese, vor allem Augustin selbst, Hilfe bieten können. Warum vertraute er sich ihr nicht an? War er wirklich blind für die Überlieferung, bis er die befreiende Deutung für sich selbst neu entdeckt

---

Vel in tua iustitia mihi a te infusa ac data, videlicet actuum virtuosorum, quos virtute gratiae tuae feci, *libera me*. Liberatio enim actui virtutis correspondet. Nec ista petitio repugnat ei, quod dictum est: *In te domine speravi*. Spes enim principaliter innitur deo, secundarie autem innititur proprio merito, quod homo agnoscit sibi a deo concessum, quia et nostra merita sunt dei dona. *Inclina ad me aurem tuam*, hoc est, misericordiam tuam applica mihi *et salve me* nunc per gratiam, per opera virtuosa, per inchoationem felicitatis futurae, per contemplationem deiformem et consolationem internam, in futuro vero me salva per gloriam. fol. 151b.

[1]) T. R. 5, 5247.

hatte? Wer so urteilt, vergißt, daß für Luther das Gesamtergebnis der scholastischen Bemühungen um den ihn bedrängenden Begriff alles andere als einheitlich war. Wie weit ihn eine Auslegung wie die des Dionys von Rickel wirklich berührt hat, können wir nicht sagen. Jedenfalls dürfte sie das Beste an spätscholastischer Durchschnittsexegese sein, was Luther kennen gelernt haben kann. Hier waren die verdienstlichen Tugenden des Menschen in einem Maße zur Voraussetzung der Erlösung gemacht, das ihn aufs äußerste beunruhigen mußte. Ebensowenig wissen wir, wie weit er die Ausleger zu Röm. 1, 17 zu Rate gezogen hat. Wenn er es tat, dann mußte ihn das Ergebnis in noch höherem Maße in Verwirrung stürzen. Es ist wohl auch nicht zufällig, daß sein Ringen gerade um diese Stelle ging, wo die Frage völlig offen blieb, — ungeahnt freilich auch die Hilfe im Text selbst wartete. Entscheidend aber war für ihn doch die systematische Auffassung der iustitia dei, zu der er durch die eindringlichen Bemühungen, welche die Scholastik auf den Begriff verwandt hatte, erzogen worden war. Überblickt man das uneinheitliche Ergebnis der Auslegungsgeschichte für die grundlegenden Stellen, so erscheint es doppelt begreiflich, daß Luther sich diesem schwankenden Boden nicht anvertraute, sondern sich an den festen theologischen Begriff, der ihm übermittelt war, und an seine Stellung im Ganzen der Theologie hielt.

2.

Die Geschichte des Begriffs

Wie stets so geht auch bei der dogmatischen Definition der iustitia dei die scholastische Fragestellung und Begriffsbildung zunächst auf den Lombarden zurück. Sein Werk setzt eine vorwiegend exegetische Überlieferung in ein System um. Und so wäre es merkwürdig, wenn ihm die augustinische Definition entgangen sein sollte. Das ist auch nicht der Fall. Sondern er zitiert sie aus derselben Schrift Augustins De spiritu et litera, in der später Luther mit so großer Freude seine eigene neugewonnene Auffassung bestätigt finden sollte[1]). Und der Lombarde definiert auch selbst mit aller Deutlichkeit: Sic etiam dicitur iustitia dei non solum illa, qua ipse iustus est, sed etiam illa, quam dat homini, cum iustificat impium[2]). Er kommt

[1]) I d. 17. c. 6 (Quaracchi 1916, S. 114).

[2]) III. d. 35. c. 3 (S. 710). Hirsch Initium S. 150 hat diese Stellen nicht herangezogen, sein Bild des Lombarden ist darum zu einseitig.

damit freilich nur zu dem Sowohl — als auch, das auch seine Römerbriefauslegung zeigt[1]). Und in beiden Fällen ist die augustinische Begriffsbestimmung nur als Vergleich, als Hilfsbegriff herangezogen: im ersten für das Verständnis der vom heiligen Geist gewirkten caritas dei, im zweiten für das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Weisheit; die in der rechten Gottesverehrung bestehende Weisheit; kann auch sapientia dei genannt werden, weil sie an der göttlichen Weisheit teil hat. Für eine thematische Erörterung des Problems der Gottesgerechtigkeit wird die augustinische Definition überhaupt nicht ausgenutzt; darum hat auch keiner der großen Sentenzenkommentare später das Thema an einer dieser Stellen aufgenommen. Es ist darum auch völlig begreiflich, daß diese unbetonten Erwähnungen der augustinischen Definition auf Luther ohne Eindruck geblieben sind. Er hätte später viel darum gegeben, wenn sie sich ihm von früh auf als das geltende Verständnis der iustitia dei eingeprägt hätte.

Erst bei der Lehre vom Endgericht nimmt der Lombarde das Problem auf, und zwar in der durch die Tradition bestimmten Form: als Frage nach dem Verhältnis von iustitia und misericordia (IV d. 46). Hier findet man den größten Teil des Materials, das dann mit eintöniger Beharrlichkeit in allen späteren Untersuchungen wiederkehrt. Neben einigen Bibelworten (vor allem Ps. 24 (25), 10: Universae viae domini, misericordia et veritas) und Augustinstellen (Misericordia hic, iudicium in futuro[2]); Verteilung von misericordia und iustitia auf den doppelten Advent[3])) sind es besonders zwei Sätze Cassiodors, die der späteren Erörterung Richtung geboten haben: Duae res istae (sc. misericordia et iustitia) in iudicio domini semper adiunctae sunt[4]), und: Utraque (sc. iudicium et misericordia) se mutua societate coniungunt[5]). Gestützt auf diese und andere Autoritäten entwickelt der Lombarde dann die für die Zukunft maßgebenden Thesen oder Fragen: 1. Auch die Bestrafung der Bösen geschieht nicht ohne Barmherzigkeit (cap. 1). 2. So wenig wie durch die trinitarische Personenteilung wird durch die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die

[1]) Holl III 182.
[2]) Zusammenfassung aus Enarr. in ps. 100, 1. MSL 37, 1282.
[3]) Enarr. in ps. 24, 10. MSL 36, 185.
[4]) Expos. in ps. 50, 15. MSL 70, 368D.
[5]) Expos. in ps. 100, 1. MSL 70, 700B.

Einheit der essentia divina aufgehoben; Gott gibt sich darin nur in verschiedener Weise zu erkennen (cap. 3)[1]). 3. Die Meinungsverschiedenheit, ob in jedem Werk Gottes beide Eigenschaften zusammenwirken, entscheidet der Lombarde nicht (cap. 5). Nirgends in der ganzen Erörterung wird iustitia anders als im Sinne der vergeltenden Gerechtigkeit gebraucht. Werke der Gerechtigkeit sind die, welche Gott als iudex et aequus distributor zeigen[2]). Der Ansatz der augustinischen Definition, die auch in den exegetischen Arbeiten des Lombarden nur mit anderen gemischt auftritt[3]), ist für die systematische Erörterung verloren.

Die Ausleger und Nachfolger des Lombarden haben sich im allgemeinen an sein Material und seine Problemstellung aufs engste angeschlossen. Aber sie haben doch zugleich hinter ihn zurückgegriffen und damit die Frage zu differenzieren und die starre, unbefriedigende Spaltung der beiden göttlichen Eigenschaften zu überwinden versucht. Dabei wirken freilich Kräfte gegeneinander, die letztlich den in der ganzen Scholastik widerstreitenden aristotelischen und augustinischen Denkformen entstammen. An sich ist die in der Zeit nach dem Lombarden eingeführte, aus der aristotelischen Tradition entnommene Unterscheidung[4]) der iustitia commutativa und distributiva nichts als eine formale Erweiterung; denn die auf dem im Austausch

[1]) Cum enim dicitur deus iustus vel iustitia, essentia divina praedicatur; et etiam, quod ipse sit distributor et iudex meritorum, intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors, essentia divina praedicatur, et insuper, quod ipse sit miserorum liberator, intelligi datur (Quaracchi, S. 1015).

[2]) Cap. 3. S. 1015.

[3]) Holl, Ges. Aufs. III 182. Johann Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburger Theol. Studien 35) 1932, S. 27ff. In seiner Auseinandersetzung mit Luther versteht Schupp die Frage nicht, um die es geht. Seine Feststellung, der Lombarde habe „nirgendwo die iustitia dei Röm. 1, 17 als identisch mit dem Zorn Gottes aufgefaßt" (S. 33), trifft an der Sache vorbei. Es handelt sich darum, daß er die iustitia dei für gewöhnlich als vergeltende (d. h. ebenso lohnende wie strafende) Gerechtigkeit verstanden hat. Und das bestätigt Schupp selbst mit wünschenswerter Deutlichkeit: „Zudem zeigen zahlreiche andere Stellen, daß die sündennachlassende misericordia und die vergeltende iustitia dei auseinandergehalten werden" (S. 33).

[4]) Nikom. Ethik. V 5. 1130b. 30ff. Die iustitia commutativa überschreitet den Begriff des Aristoteles, der genauer als iustitia correctiva wiederzugeben wäre (*τὸ διορθωτικόν*). Vgl. Adolf Trendelenburg, Hist. Beiträge zur Philosophie III (1867) 400.

der gegenseitigen Ansprüche beruhende, Gerechtigkeit findet natürlich auf Gott keine Anwendung[1]). Aber durch diese Einordnung in einen allgemein-rechtlichen Gerechtigkeitsbegriff bleibt die Frage an das philosophische Feld gebunden und wird die Rückkehr zu einem spezifisch biblischen Gerechtigkeitsbegriff unmöglich gemacht.

Das wird deutlich an einer zweiten Unterscheidung, die über das Material der Lombarden hinaus die Erörterung des Problems in der Hochscholastik bestimmt und die offenbar dazu dienen soll, den Zwiespalt von Güte und Gerechtigkeit zu überwinden. Man wagt freilich nicht, zu dem in der exegetischen Tradition noch vorhandenen augustinischen Begriff der iustitia dei zu greifen. Er könnte der streng definierten iustitia distributiva nicht zur Seite gestellt werden. Dazu ist eine Deutung nötig, die formal dem Gerechtigkeitsbegriff besser entspricht. Das lösende Wort hatte Anselm in einer unzählige Male zitierten Stelle seines Proslogion gefunden: Cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est (c. 10). Darin liegt eine bedeutsame Veränderung der Fragestellung, auf die schon Holl hingewiesen hat. Sie enthüllt ihre ganze Tragweite allerdings erst, wenn man den Blick von der exegetischen auf die systematische Tradition lenkt. Neben der iustitia distributiva steht damit ein Gerechtigkeitsbegriff von ähnlicher formaler Geschlossenheit: iustitia als innere Treue Gottes zu sich selbst, zu seinem in der bonitas beruhenden Wesen. Dieser Begriff entspricht bei Anselm seinem Allgemeinbegriff von Gerechtigkeit: Iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur[2]). Diese summa iustitia wird ontologisch aus dem summum bonum gefolgert. Damit ist der Gerechtigkeitsbegriff so erweitert, daß er auch der Barmherzigkeit Raum bietet[3]). Wenn du verzeihst (so redet Anselm Gott an): ita iustus es, non quia nobis

---

[1]) Vgl. z. B. Thomas S. Th. I q. 21. a. 1. S. contra gent. I 93. In sent. IV d. 46. q. 1. a. 1. ad 1. Duns Scotus In sent. IV d. 46 q. 1 n. 3 (Paris 1894. 20, 401.)

[2]) Dial. de veritate 12. MSL 158, 483C. Vgl. dazu Artur Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik (Divus Thomas 5. 1927, S. 155—177). Leider ist die iustitia dei in dieser Untersuchung völlig übergangen.

[3]) „Anselm fragt nicht, wie neben der Gnade noch für die Gerechtigkeit Raum sei, sondern umgekehrt, wie aus der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit hervorgehen könne." Holl, Ges. Aufs. III, 179.

reddas debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia iuste punis et iuste parcis. Der Unterschied von Augustins und — noch schärfer ausgeprägt — Luthers Verständnis der iustitia dei liegt auf der Hand: Anselm deutet den Begriff auch in dieser Form als Eigenschaftsgenitiv, während Augustin und Luther ihn als abgekürzten Ausdruck des Rechtfertigungsaktes verstehen (für den Luther später im hebräischen Genitiv eine Parallele findet).

Diese Anselmsche Definition wird das Rückgrat der gesamten Erörterung der Frage in den Sentenzenkommentaren und Summen nach dem Lombarden. Alle unterscheiden einen doppelten Begriff von Gerechtigkeit: iustitia distributiva (oder retributio meritorum) und condecentia bonitatis[1]). Damit löst sich vor allem für Thomas der Knoten. Was nicht mit der vergeltenden Gerechtigkeit vereinbar ist, fällt unter den zweiten Gerechtigkeitsbegriff. Thomas stellt sich scharf die Frage, ob man bei der Rechtfertigung des Sünders von einer göttlichen Gerechtigkeit sprechen dürfe, und antwortet: In iustificatione impii servatur aliquis modus iustitiae, qui est secundum condecentiam divinae bonitatis vel etiam secundum exhibitionem promissi[2]). Aus dieser erweiterten Definition ergibt sich für Thomas die Möglichkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leicht zu versöhnen; auch gegenüber der strikten Fassung des Begriffs läßt sich die misericordia als aliquid non contra, sed praeter (schärfer in der Summa: supra) iustitiam betrachten. Ex quo patet, quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo[3]). Ja, er verbindet die erweiterte Definition sogar geistreich mit der iustitia commutativa, die — eigent-

[1]) Z. B. Alexander Halesius: Iustitia dicitur dupliciter: uno modo retributio unicuique secundum merita, et sic non omnia facit de iustitia. Alio modo condecentia bonitatis: et sic omnia facit de iustitia nec aliquid facit, nisi quod condecet iustitiae. S. th. I. inq. 1. tract. 4. q. 1. m. 2. c. 2 ad 4 (Quaracchi I 207). Thomas In sent. IV d. 46 q. 1 a. 1. sol 1. (Ed. Parm. 7, 1136) S. th. I. q. 21. a. 1. ad 3. Thomas verdeutlicht den Unterschied an der Schöpfung: eine Gerechtigkeit als retributio meritorum gab es bei der Schöpfung nicht, wohl aber als condecentia bonitatis. In sent. IV d. 46. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 1. (Ed. Parm. 7, 1146). Bonaventura In sent. II d. 32. a. 3 q. 2 (Quaracchi II 772).

[2]) In sent. IV d. 46. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 4 (Ed. Parm. 7, 1147).

[3]) S. Th. I q. 21. a. 3. ad 2. In sent. IV d. 46. q. 2. a. 2. sol. 2 (Ed. Parm. 7, 1146).

lich auf Gott nicht anwendbar — übertragen einen schönen Sinn ergibt: besteht doch eine Proportion zwischen dem Übermaß von Gottes Wohltun und dem Übermaß unserer Verschuldung[1]).

So sehr damit der Gnade in diesem doppelschichtigen Gerechtigkeitsbegriff Raum geboten ist, es ist nicht der von Luther so schmerzlich gesuchte paulinische Begriff der Gottesgerechtigkeit. Die Erweiterung des Begriffs der iustitia ist nur dadurch möglich, daß sie als Formalbegriff verstanden wird: sie ist das, was Gott sich selbst schuldet[2]). Die Rechtfertigung der Sünders läßt sich zwar auch unter diesen doppelten Gerechtigkeitsbegriff einbeziehen, aber ihr eigentlicher Grund ist die Barmherzigkeit; dort ist von ihr zu reden[3]). Damit ist die beim Lombarden maßgebende Scheidung von iustitia und misericordia zwar formal überbrückt, — Thomas bejaht auch

[1]) Alius modus secundum id, quod facit id quod decet suam bonitatem, sicut etiam dicitur iustus in eo, quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae iustitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet deus ad id, quod superabundanter facit, sicut creatura ad id, in quo deficit. Et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei iustum, inquantum est ei proportionatum et decens. In sent. IV d. 46. q. 1 a. 1 sol. 1. (Ed. Parm. 7, 1136).

[2]) Debitum enim est deo, ut impleatur in rebus id, quod eius sapientia et voluntas habet et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. S. Th. I q. 21. a. 1. ad 3.

[3]) So tut es Thomas z. B. in der Erörterung In sent. I d. 43. q. 2. a. 2. ad 4., die ich als besonders klare Zusammenfassung seiner Meinung noch hersetzen möchte: Iustitia dicitur dupliciter de deo: Uno modo retributio pro meritis, et hoc respondet iustitiae cuilibet specialiter dictae. Et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo deus hanc iustitiam quandoque praetermittit et secundum misericordiam procedit opus eius. Alio modo dicitur iustitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis iustitia communiter dicta, quae est communis virtus secundum philosophum in quinto Ethicorum (c. 3). Et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius dei, ideo praeter hanc deus nunquam facit nec facere potest. Nihil enim potest facere, quod ipsum non deceat. Et huic iustitiae non repugnat liberalitas, qua alicui confertur id, quod sibi debitum non est. Et hoc est dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita. Et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam (Ed. Parm. 6, 351).

die bei diesem offen gebliebene Frage, ob sie in jedem Werk Gottes zusammenwirken[1]) —, aber nicht sachlich überwunden.

Die anderen Lehrer der Hochscholastik haben den formalen Charakter dieses erweiterten Gerechtigkeitsbegriffs z. T. stärker empfunden und zum Ausdruck gebracht als Thomas. Von der gleichen anselmischen Unterscheidung ausgehend hat schon Bonaventura keinen Zweifel darüber gelassen, daß Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nur als Vergeltung verstanden werden könne[2]). Den davon unterschiedenen uneigentlichen Sprachgebrauch ordnet Bonaventura ganz richtig dem ebenfalls von Anselm übernommenen Allgemeinbegriff von Gerechtigkeit ein: sie ist rectitudo voluntatis. Daraus lassen sich alle Inhalte des Begriffs ableiten[3]).

Der formale Sinn dieses weitgespannten Gerechtigkeitsbegriffs wird am deutlichsten daran, daß die condecentia bonitatis nicht nur für den Fall gilt, daß Gott über Gebühr gnädig ist, sondern auch für den, daß er über Gebühr straft. Er hätte Loth in Sodom umkommen lassen können, obwohl er es nicht verdient hatte[4]). Und er kann den Menschen fallen lassen: Permittere aliquem peccare est opus iustitiae, non inquam iustitiae, quae sit exigentia meritorum, sed condecentia divinae sapientiae et bonitatis[5]). Übermäßige Strenge und übermäßige

[1]) S. Th. I q. 21. a. 4.

[2]) Iustitia uno modo est idem quod exigentia meritorum, et sic dividitur contra misericordiam. Alio modo dicit condecentiam bonitatis, et hoc modo comprehendit misericordiam et iustitiam proprie dictam. In sent. I d. 42. dub. 1 (Quar. I 760). Vgl. auch In sent. II d. 32. a. 3. q. 2. c. (II 773) III d. 33. dub. 1. (III 728.)

[3]) Bonaventura tut das nach drei Richtungen: 1. rectitudo animi sive in declinando a malo sive in faciendo bonum, 2. rectitudo ordinans ad alterum in reddendo ei, quod suum est, 3. magis proprie secundum quod dicit rectitudinem in reddendo id quod est poenae. In sent. III d. 33. dub. 1. (Quar. III 728). Hier ist der eigentlichste Sinn sogar die Strafgerechtigkeit. Etwas anders verläuft die Dreiteilung IV d. 46. a. 2. (Quar. IV 964).

[4]) Posito enim, quod hoc factum fuerit, ponitur etiam, fuisse iustum quantum ad condecentiam, licet non quantum ad merita. In sent. I. d. 43. dub. 2 (Quar. I 777). Man sieht an dieser Stelle deutlich den Fortschritt durch die anselmische Zweiteilung des Gerechtigkeitsbegriffs. Bonaventura kann damit den vom Lombarden angezogenen Satz Augustins (. . . sine dubio poterat per potentiam, sed non per iustitiam. Contra Gaud. I 30, 35. MSL 43, 727. Lomb. I, 43 Quar. I 264) feiner präzisieren als der Magister, gegen den er hier sein dubium richtet.

[5]) In sent. I d. 47. a. un. q. 3. ad 4. (Quar. I 845).

Nachsicht sind also beide im gleichen Sinne gerecht zu nennen: sie entsprechen auf verborgene Weise dem Gutsein Gottes. Die Gerechtigkeit erhält damit einen umfassenden und formalen Charakter.

Wie wenig dabei Gerechtigkeit und Gnade wirklich miteinander ineinsgesetzt werden sollen und die iustitia dei damit inhaltlich bestimmt werden soll, sieht man an den Erörterungen Bonaventuras über das Verhältnis von iustitia und misericordia bei der Rechtfertigung. Er kommt dabei nicht über die beim Lombarden vorhandene Scheidung hinaus und trennt infolgedessen die Wirkung beider: Misericordia est in remittendo offensam et reatum ad poenam aeternam, sed iustitia est in obligando ad temporalem poenam tantum. Streng genommen ist also Gottes Gerechtigkeit nicht in der Rechtfertigung selbst am Werke, sondern in der mit ihr verbundenen zeitlichen Bestrafung[2]). Diese Zweiteilung entspricht der in jeder Sünde zusammentreffenden Doppelwirkung: sie ist Beleidigung Gottes, die er vergibt, und in Unordnung geratene Lust, die er nach seiner Gerechtigkeit bestrafen muß[3]). Gott muß beide Seiten gleichermaßen wahren. Und darum geht das unlösbare Nebeneinander von vergebender Barmherzigkeit und strafender Gerechtigkeit auf eine doppelte Wesenhaftigkeit Gottes zurück: Quoniam deus gerit istam duplicem personam, scilicet eius, qui offenditur, et eius, qui iudicat, cum non possit excedere, facit utrumque[4]). Als Beleidigter kann Gott vergeben, als gerechter Richter muß er strafen. So tun sich Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Dienst, daß sie sich gegenseitig vor einem Übermaß, vor einem excessus severitatis und einer omnimoda remissio culpae, schützen[4]). So sehr sie also ineinandergreifen, so sind beide doch ihrem Wesen nach geschieden. Das wird überall deutlich, wo Bona-

---

[1]) In sent. IV d. 46. a. 2 q. 3. corp. (Quar. IV 965). Vgl. ebendort ad 4. die Antwort Bonaventuras auf den selbstgestellten Einwand, die Gnade in der Rechtfertigung schließe die Gerechtigkeit aus: Dicendum, quod aut intelligitur de iustitia, ut est condecentia bonitatis, aut si proprie, intelligitur de iustitia ratione punitionis coniunctae iustificationi. Ebenso IV d. 20. p. 1. a. un. q. 1 (Quar. IV 518).

[2]) Quia deus iustus est, non totum remittit, sed pro illa exigit poenam condignam; et quantum ad hoc possibile est deo satisfacere. In sent. IV d. 15. p. 1. a. un. q. 1 corp. (Quar. IV 350).

[3]) In sent. IV d. 46. a. 2. q. 4 ad 4. (Quar. IV 966).

[4]) Ebenda in corp.: Tantum miseretur, quantum est conveniens, similiter et tantum punit.

ventura ihr Zusammenwirken schildert. Wenn Gottes Gerechtigkeit einen Teil der Strafe erläßt, so ist das einer Intervention seiner Güte zu danken[1]). Daß Gott schnell und unentrinnbar zu strafen beginnt, entspringt seiner Gerechtigkeit; daß er die Vollendung der Strafe aufschiebt und abwendbar macht, seiner Langmut[2]). Freilich gilt dies alles nur in der Sphäre der potentia ordinata; aber diese ist unverbrüchlich. Und die potentia absoluta, nach der Gott, ohne seine Gerechtigkeit zu verletzen, unbeschränkt vergeben könnte, ist kein Gegenstand einer menschlichen Aussage[3]). Alle Bemühungen, Güte und Gerechtigkeit Gottes miteinander zu versöhnen, führen also in keiner Weise auch nur zu dem augustinischen, geschweige denn dem paulinischen Begriff der Gottesgerechtigkeit. War ihm dort ein wirklich anderer, besonderer Sinninhalt gegeben worden, die Rechtfertigung des Sünders, so gleichen in der scholastischen Lehre die beiden göttlichen Eigenschaften den beiden Naturen in der altkirchlichen Christologie: unvermischt und untrennbar.

Noch folgerichtiger ordnet Duns Scotus das überlieferte Gedankenmaterial. Er unterstellt die beiden Seiten des Gerechtigkeitsbegriffs dem anselmischen Obersatz: Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata[4]). Daraus lassen sich die beiden Formen der iustitia

[1]) Divina iustitia non totum exigit, pro eo quod, eius pietate interveniente, aliquam partem poenae infligendo remittit. In sent. IV d. 46. a. 1. q. 2. corp. (Quar. IV 959).

[2]) Poenam secundum statum inchoationis et remediabilitatis statim infert deus, quia hoc decet suam iustitiam. Secundum statum vero consummationis et irremediabilitatis differt; hoc enim decet suam benignitatem et patientiam, secundum cuius divitias nos exspectat ad poenitentiam (Röm. 2, 4). In sent. II d. 36. a. 2. q. 1 ad 1. (Quar. II 849).

[3]) Gegenüber der Lehre des Origenes von der Rettung des Teufels und der gefallenen Engel erklärt Bonaventura: Potest (deus) de potentia absoluta; sed de potentia ordinata, quae operatur secundum ordinem sapientiae — et illum ordinem deus non currumpit, immo inviolabiliter servat — non debet esse nec potest esse . . . Dicendum quod sic debet manifestari misericordia, ut manifestetur etiam iustita. Et ideo decrevit divina bonitas in homine inferiori et miserabiliori manifestare misericordiam, . . . in angelicis spiritibus placuit manifestare iustitiam; et sapientissime et elegantissime factum est, quia misericordia non aufert iustitiam nec e converso. In sent. II d. 7. p. 1. a. 1. q. 1. ad 1. (Quar. II 177). Ebenso IV d. 46. a. 2. q. 4. ad 1. (IV 966).

[4]) In sent. IV d. 46. q. 1. n. 2. (Ed. Paris. 1894; 20, 400), zu Anselm, s. o. S. 13.

dei ableiten, mit denen die Scholastik arbeitete: ut primo dicatur iustitia rectitudo voluntatis in ordine ad condecentiam voluntatis divinae, alio modo rectitudo voluntatis in ordine ad exigentiam eius, quod est in creatura[1]). Zwischen diesen beiden Formen von Gerechtigkeit ist ein großer Unterschied; so groß, daß Gott gegen die zweite (die distributive Gerechtigkeit) verstoßen könnte, niemals aber gegen die erste, gegen das, was seinem Willen ziemt[2]). Diese anselmische Ableitung stimmt nach Duns auch mit der allgemeinsten Definition des Aristoteles überein, daß die Gerechtigkeit ein esse ad alterum sei[3]). Dabei kann Gott selbst die Stelle des anderen vertreten: . . . quasi redditio debiti sibi ipsi, id est suae bonitati, tanquam alteri[4]).

---

[1]) In sent. IV. d. 46. q. 1. n. 5. (Ed. Paris. 20, 404). Beleg ist wieder Anselm Proslogion 10. Bei Duns tritt der positive Sinn, den die iustitia dei in der Scholastik hat, besonders stark hervor. Wie in einem Staat werden auch in der Hierarchie des Universums von Gott Ehren und Güter nach Rang und Stand verliehen. Ebenda n. 4.

[2]) Tanta est illorum membrorum distinctio, quod deus contra primam iustitiam operari non potest nec praeter eam, sed praeter iustitiam secundam potest operari, licet non universaliter, quia non potest damnare iustum vel beatum. Ebenda (S. 405).

[3]) In sent. IV d. 46. q. 1. n. 2. (Ed. Paris. 20, 400). Nik. Eth. V 3, 1129b, 25—1130a, 13.

[4]) Ebenda n. 3. (20, 400). Duns gibt damit dem Gedanken, der uns schon bei Thomas begegnete (S. 15), die schärfere aristotelische Form. — Ich habe oben im Text den Gedankengang auf das vereinfacht, was uns in unserem Zusammenhange beschäftigt. Ausführlicher gibt R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900, S. 172ff. den Aufriß wieder. Die sehr durchdachte Gedankenführung des Duns (In sent. IV d. 46. q. 1. n. 2—4. Ed. Paris. 20, 400—404) läßt sich in folgendes Schema bringen:

Gerechtigkeit Gottes ist

I. rectitudo voluntatis propter se servata (Anselm),

II. esse ad alterum (Aristoteles).

a) universalis ad alterum (d. h. bezogen auf ein Gesetz; dies Gesetz heißt: Deus est diligendus, und ist eine veritas practica, praecedens omnem determinationem voluntatis divinae),

b) particularis ad alterum

1. ad se quasi ad alterum (quod decet suam bonitatem),

2. simpliciter ad alterum

α) iustitia commutativa (gibt es eigentlich bei Gott nicht, doch s. u. S. 20[5]),

β) iustitia distributiva.

Damit ist der strengste Aufriß des begrifflichen Schemas erreicht. Die iustitia dei ist den allgemeinen Definitionen des Aristoteles und Anselm genau eingepaßt. In der Rückführung auf sie kann Duns mühelos die Einheit beider Seiten aufrecht erhalten; es gibt streng genommen in Gott nur eine Gerechtigkeit[1]). Duns gewinnt damit die schlüssige Form für die natürlich auch vom Lombarden vertretene Überzeugung, daß iustitia und misericordia nach ihren Objekten wohl zu unterscheiden sind, ihre reale Identität in der essentia divina dadurch aber nicht aufgehoben wird[2]). Duns führt diese Unterscheidung auch insofern strenger durch, als er die Frage des Lombarden, ob beide in jedem Werk Gottes zusammenwirken, anders entscheidet als Thomas: für den „eigentlichen" Sinn beider Begriffe ist es zu verneinen[3]). Auch die bei Duns in vollendeter Weise hergestellte abstrakte Einheit der beiden göttlichen Eigenschaften führt also nicht zu der biblischen Auffassung der iustitia dei, nicht zur Erfüllung des Gerechtigkeitsbegriffs mit der Gnade. So kann iustitia dei nicht zum Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes in der Rechtfertigung werden; das geschieht durch die Barmherzigkeit. Die Erörterung bleibt vielmehr ganz im Rahmen der Tugendlehre[4]). Beide Tugenden bleiben streng voneinander geschieden, aber ein Widerspruch zwischen ihnen wird durch die Regel verhütet, daß die Ausübung einer Tugend der einer anderen nicht widerstreitet. Auf diesen postulatorischen Satz ist es begründet, daß Gott begnadigen kann, ohne seine Gerechtigkeit zu verletzen[5]).

---

[1]) In deo non est nisi unica iustitia, re et ratione . . . Nullam iustitiam habet nisi ad reddendum suae bonitati vel voluntati, quod eam condecet. In sent. IV. d. 46. q. 1. n. 7 (Ed. Paris. 20, 424 sq).

[2]) Lomb. IV d. 46. c. 5 (Quar. 1017). Duns in sent. IV d. 46. q. 3. Vera identitas, imo verissima, quae sufficit ad omnino simplex, potest stare cum non identitate formali (n. 5. Ed. Par. 20, 448).

[3]) In sent. IV d. 46. q. 4. (Ed. Paris. 20, 453 sq).

[4]) Iustitia, quae est in deo, non est nisi quasi universalis et radicalis (d. h. nicht specialis) virtus, a cuius actus rectitudine natae sunt omnes iustitiae particulares procedere, licet non necessario. In sent. IV d. 46. q. 1. n. 10. (Ed. Paris. 20, 426).

[5]) Auf die Frage, ob die Gerechtigkeit Gottes nicht die volle Bestrafung des Sünders verlange, antwortet Duns: Dare bonum indebitum non est contra iustitiam, quia est liberalitatis et actus unius virtutis non repugnat alteri. In sent. IV d. 46. q. 4. n. 17 (Ed. Paris. 20, 480). — Aus der Liberalität Gottes gewinnt Duns einen übertragenen Sinn auch für die iustitia commutativa in Gott, der freilich anders gewendet ist als bei Thomas

Daß er es tut, entspringt aber allein seiner Liberalität. Duns führte diesen Gedanken sogar so weit durch, daß Gott durch seine Liberalität gleichsam zum Schuldner des Menschen wird: er schenkt ihm das, was seine Natur braucht[1]). So bekommt auch die Liberalität einen Schein von Gerechtigkeit. Aber sie ist viel mehr, sie ist die Milde des großen Herrn, der über Verdienst beschenkt[2]).

Gegenüber dem wohlgefügten Bau, in dem Duns Scotus die verschiedenen Definitionen und Probleme des Gerechtigkeitsbegriffs untergebracht hatte, wirkt die Wiederholung seiner Formeln bei Gabriel Biel nahezu schülerhaft. Die leidenschaftliche Bemühung, das Widerspruchsvolle zu vereinigen, ist erschöpft, das logische System, das alle Seiten des Begriffs umfassen sollte, aufgelöst. Die einzelnen Definitionen werden wie Münzen in den Verkehr gebracht. Aber Biels Ausführungen verdienen doch besonderes Interesse, da durch sie Luther mit den Ergebnissen der hier skizzierten scholastischen Entwicklung bekanntgemacht wurde. Die iustitia dei ist wiederum eingebettet in den aristotelischen Begriff von der Gerechtigkeit als Tugend[3]) und streng geschieden von der liberalitas und misericordia. Aus der Beziehung auf diesen Gegensatz ergibt sich eine wirksame Unterscheidung der beiden Arten von Verdienst (de condigno und de congruo)[4]). Wo dabei von Gerechtigkeit die Rede ist, wird sie immer

(s. o. S. 14f.). Er entspricht der Proportion von Herrn und Knecht. Dominum enim liberalem decet retribuere maius bonum, quam servus possit mereri, dum tamen talis sit proportio, quod sicut servus facit quod suum est, ita dominus retribuat quod suum est, et eodem modo puniendo citra condignum. In sent. IV d. 46. q. 1. n. 4. (20, 404).

[1]) Non simpliciter (deus) est debitor, nisi bonitati suae, ut diligat eam; creaturis autem est debitor ex liberalitate suae, ut communicet eis, quod natura sua exigit, quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, quasi secundarium obiectum istius iustitiae. In sent. IV d. 46. q. 1. n. 12. (20, 428).

[2]) R. Seeberg, S. 174.

[3]) Die Gerechtigkeit ist virtus dirigens appetitum, ut se bene habeat in ordine ad alterum. Collectorium in quattuor libros sententiarum Basel 1508., III d. 34. C.

[4]) Meritum condigni sive de condigno est actus a voluntate elicitus ad praemium alicui secundum debitum iustitiae retribuendum. Consistit autem iustitia illa in quadam proportione meriti ad praemium et aequalitate. Iustitia enim stricta sicut non reddit minus bonum pro maiori, ita nec maius bonum pro minori. II d. 27 C. Meritum de congruo est actus libere elicitus acceptatus ad aliquid retribuendum non ex debito iustitiae, sed ex sola acceptantis liberalitate. II d. 27 D. Actum facientis, quod in se est,

als strafende verstanden[1]). Darum ist auch das eherne Gesetz, daß Schuld immer Strafe früherer Sünde ist, ein Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit[2]). Es hängt ab von dem höheren Gesetz, daß Gott jede Sünde mit einem Akt der Gerechtigkeit beantworten muß[3]). Es gibt für den sündigen Menschen also nur eine doppelte Gerechtigkeit Gottes: Lohn oder Strafe[4]).

Das ist im Collectorium Biels das dürre Ergebnis der scholastischen Bemühungen um die iustitia dei. Ist es ein Wunder, daß Luther dabei schauderte? Der komplizierte Versuch der großen Scholastiker, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit durch einen Oberbegriff, die condecentia bonitatis divinae, zu einen, fehlt, so viel ich sehe, in Biels gedrucktem Collectorium. Zum mindesten wird er, wo konkret von der Gottesgerechtigkeit gesprochen wird, nicht angewandt. Da er Biel nicht unbekannt gewesen sein kann, hat das gewiß seinen Grund darin, daß in seinem Collectorium die letzten 28 Distinktionen fehlen, und damit die für unsere Frage klassische Stelle In sent. IV d. 46. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß Biel zu dieser Stelle in seinen Vorlesungen den doppelschichtigen Gerechtigkeitsbegriff gelehrt hat. Um so be-

---

deus acceptat ad tribuendum gratiam primam, non ex debito iustitiae, sed ex sua liberalitate. II d. 27 K.

[1]) Im Anschluß an Augustin zu 2. Tim. 2, 13: Negare se ipsum non potest. Cum sit iustus, non potest negare suam iustitiam. Ergo cum sit misericors, non potest negare suam bonitatem et misericordiam, quia pronior est ad largiendum de sua misericordia et bonitate quam ad puniendum de sua iustitia. II d. 27. K. Dasselbe hat schon Hirsch, Initium, S. 151, festgestellt.

[3]) Für diese II d. 36 D. E. aus Augustin und dem Lombarden belegte Anschauung zitiert Biel beifällig das Urteil Bonaventuras: Quidam ordo est laudabilis licet minus manifestus peccati subsequentis ad peccatum praecedens. In hoc ordine laudatur divina iustitia, quae committentem unum peccatum iusto iudicio permittit labi in aliud. II d. 36 K.

[3]) Tantae aequitatis est deus, qui est iudex omnium, ut non patiatur dedecus peccati ad modicum esse sine decore iustitiae. Omni enim modo debet iustitia iniustitiam superare. II d. 36 D.

[4]) Peccator difformat se voluntati divinae. Dum ergo poena coactus se conformat, dicitur idem peccatum ordinari per poenam. Est enim hic ordo divinae iustitiae quantum ad rationalem creaturam, ut omnis talis aut volens subiiciatur iustitiae divinae obedientiam praemianti aut invita subiiciatur iustitiae punienti. Ideo peccator, qui sua voluntate se exemit iustitiae praemianti non conformando se regulae sibi a deo statutae, per poenam nolens reducitur ad regulam iustitiae punientis. Et sic ordinatur et cogitur subesse divinae iustitiae. II d. 36 C.

zeichnender für den Zerfall des Begriffsgefüges ist es aber, daß Biel faktisch von der Gottesgerechtigkeit ausschließlich und eindeutig im Sinne von Lohn und Strafe redet.

Aber um jener Lücke willen empfiehlt es sich, noch das Supplementum heranzuziehen, mit dem Biels Schüler Wendelin Steinbach das Werk des Meisters zu Ende geführt hat. Unbeschadet der Frage, wie treu darin Biels eigene Lehre wiedergegeben wird, liefert es doch ein Beispiel für die Behandlung unseres Problems im Nominalismus aus Luthers Tagen[1]). Hier findet sich nun in der Tat das ganze skotistische Material vollständig, aber in der gleichen Weise wie bei Biel gleichsam für den praktischen Gebrauch aufgelöst, nicht mehr in der systematischen Verknüpfung. Die formalen aristotelischen Unterscheidungen (iustitia legalis, generalis, particularis, commutativa, distributiva usw.) beherrschen das Feld völlig und mit ihnen jene von Duns besonders nachdrücklich aufgenommene allgemeinste Definition Anselms (rectitudo voluntatis propter se servata). Darunter aber werden die göttlichen Eigenschaften Zorn, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit scharf aufgeteilt. Die condecentia divinae bonitatis hat dabei die Funktion, auf den göttlichen Zorn und die strafende Gerechtigkeit hemmend und mildernd zu wirken[2]). Sie macht es zugleich möglich, die Barmherzigkeit aus der Gerechtigkeit abzuleiten, wie wir es schon bei Anselm sahen und wie es daraufhin in der Scholastik bis hierher an ihr Ende geschieht[3]). Aber das gilt nur für die Gerechtigkeit in

---

[1]) Ich benutze die Ausgabe Basel 1521. Das Supplementum ist mitabgedruckt in der Ausgabe von Biels Collectorium Brixen 1574, vgl. das Vorwort von C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel 1925.

[2]) Unter Berufung auf Ockam unterscheidet Biel-Steinbach: *Ira divina* est essentia divina imperturbata volens peccatoribus, legis transgressoribus iustam infligere poenam seu vindictam secundum exigentiam culpae et divinae bonitatis condecentiam. *Iustitia divina* est essentia divina volens ex libera sua sponsione pacto seu conventione dare tantum pro tanto, prout suam condecet bonitatem et hominis petunt merita seu demerita, secundum taxam divinae sapientiae et dictamen rationis rectae, et dicitur commutativa. Et si singulis proportionabiliter: distributiva ... *Misericordia divina* est essentia vel voluntas divina volens bonos remunerare ultra condignum aut quandoque praeter eorum merita, quibus et virtute consequente confert gratiam ad merendum. In sent. IV d. 46. q. un. ad art. 1. C (fol. 231b).

[3]) Potest probabiliter teneri misericordiam ortum habere ex iustitia et misericordiam esse partem iustitiae. Est quaedam condecentia divinae benignitatis et bonitatis. In sent. IV d. 46 q. un. ad art. 2 F. (fol. 233).

ihrem uneigentlichen Sinn. Dagegen strikt genommen ist die göttliche Gerechtigkeit immer nur Antwort auf Verdienst oder Verschulden des Menschen und setzt — aufwühlend für Luther — den freien Willen voraus[1]). Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind zwei deutlich getrennte Weisen des göttlichen Verhaltens[2]).

Dieser eigentliche Sprachgebrauch wird durch den uneigentlichen geradezu aufgehoben. Das sieht man am deutlichsten wieder an zwei Gedanken, die aus Duns übernommen werden: 1. Man kann in übertragenem Sinne auch von einer Austauschgerechtigkeit zwischen Gott und den Menschen reden. Was Biel-Steinbach hier entwickelt, hat so wenig wie bei Thomas oder Duns etwas mit Gerechtigkeit im strengen Sinne zu tun[3]). Wenn Gott bei diesem Austausch mehr gibt, als er empfängt, so entspringt das nicht der Gerechtigkeit, sondern seiner Liberalität. Vorausetzung ist nur, daß das Maß vorhandener Verdienste von Gott beachtet wird. Der Gedanke, den wir bei Bonaventura trafen, Gott dürfe auch über Gebühr strafen, wird ausdrücklich abgelehnt. Das wäre schuldhaft, während umgekehrt die Liberalität

[1]) Misericordia et iustitia secundum Durandum quandoque sumuntur large. Sic misericordia est divina voluntas volens benefacere creaturae. Iustitia dei est voluntas divina volens pro suae bonitatis et sapientiae condecentia circa creaturam agere . . . Alio modo sumuntur illa nomina stricte, ut ultra praedicta misericordia dicit voluntatem subvenire praeter meritorum exigentiam. Iustitia est decentia voluntatis divinae secundum merita vel demerita. Et sic iustitia solum reperitur vel effectus iustitiae circa rationalem creaturam habentem liberum arbitrium. Je nach Sprachgebrauch entscheidet darum Biel-Steinbach auch im gleichen Sinne wie Duns (s. o. S. 20f.) die Frage, ob in jedem Werk Gottes beide Eigenschaften zusammenwirken. In sent. IV d. 46. q. un. ad art. 3. dub. 5. N. (fol. 236).

[3]) Cum punit peccatores, iuste agit, cum citra condignum, misericorditer. Cum praemiatur bonos, iuste agit, cum supra condignum, misericorditer. Ebenda. Deum facere iuste aliquid circa creaturam dicit deum facere ex debito iustitiae propter meritum praecedens creaturae. Deum facere misericorditer, non est ipsum agere iniuste, sed non ex debito et sine praeviso merito proprie dicto. Ebenda ad art. 2. E. (f. 232b).

[3]) Per consequens potest dici large esse in deo iustitia commutativa respectu creaturae, quia multas facit commutationes spirituales cum homine tantillum accipiendo et plurimum dando. Nec peccat quis contra iustitiam plus dando quam accipiendo, sed minus, dummodo tantumdem dat, ut exigunt merita et ut condecet suam bonitatem ac sponsionem liberalem. In sent. IV. d. 46. q. un. ad art. 2. (fol. 232).

Gottes eine Tugend ist[1]). Nach der als Liberalität verstandenen iustitia commutativa kann 2. Gott ein Schuldner der Menschen genannt werden, aber natürlich nur auf Grund einer freiwillig von ihm eingegangenen Verpflichtung[2]).

Aus allen Löchern dieser geflickten Überlegungen schaut ihre Künstlichkeit und Unmöglichkeit heraus. Es bezeugt den Ernst von Luthers Denken, daß er sich an den ausdrücklich genug bezeichneten „eigentlichen" Sprachgebrauch hielt und es nicht fertig brachte, seine Seelenruhe — denn darum ging es bei der iustitia dei, nicht um einen bloßen Begriff — auf den schwankenden Boden einer übertragenen Redeweise zu gründen. Er hielt sich an das, was klar war und fest stand. Und das war die einhellige Unterscheidung von misericordia und iustitia. Das hieß aber, daß Gottes Barmherzigkeit durch seine Gerechtigkeit begrenzt ist[3]). Die scholastische Auffassung der Gottesgerechtigkeit konnte ihm die katholische Verdienst- und Vergeltungsordnung nur bestätigen. So zwang ihn das systematische Ergebnis notwendig zu jenem aufwühlenden Ringen mit dem biblischen Begriff der iustitia dei, bis er ihm einen neuen, vielmehr den ursprünglichen Sinn abgewann.

[1]) In redditione poenae ultra demeritum includitur vitium severitatis et punitur quis ultra demeritum, quod est contra iustitiam commutativam. In alio (wenn Gott über Gebühr gnädig ist) vero includitur virtus liberalitatis et quaedam magnificentia. Ebenda.

[2]) Est enim debitor obligatione spontanea et liberali. Ebenda. Als Beleg wird 2. Tim. 4, 8 angeführt (Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet dominus etc.). Dazu der tastende Zusatz: Forte iustitia ibi sumitur pro gratia gratum faciente, quae iustificat. Damit ist aber nicht die iustitia dei gemeint, sondern die iustitia hominis, die nach dem scholastischen Rechtfertigungsprozeß in der gratia gratum faciens gipfelt. Man meint, hier müsse eine Ahnung aufsteigen, daß man bei der iustitia divina im uneigentlichen Sinne immer von Gerechtigkeit geredet und Gnade gemeint hatte, ohne beides zur Deckung zu bringen. Aber der Rückschluß auf die iustitia dei wird nicht gezogen.

[3]) Deus non semper miseretur, quia non semper aufert miserias voluntate consequente, sed secundum ordinem divinae iustitiae et nonnumquam pro hominis merito vel demerito. Paratus vero est semper ad miserendum ceteris paribus, si homo non demeruit, si conducit ipsi, si non ponit obicem etc. Biel-Steinbach In sent. IV. d. 46. q. un. ad art. 2. F. (fol. 23 b).

3.

Der Sinn von Luthers Entdeckung

Luther gewann gegenüber diesem einhelligen Zeugnis der scholastischen Theologie seine Auffassung der iustitia dei nicht dadurch, daß er an noch vorhandene Reste der augustinischen exegetischen Tradition anknüpfte, sondern durch ein neues selbständiges Bibelverständnis. In seinen Erinnerungen an die bewegten Stunden, in denen ihm seine neue Erkenntnis aufging, hat er den Weg dazu beschrieben. Die mannigfachen Rätsel, die über dieser Entdeckung lagen, haben zur Folge gehabt, daß sich in der neueren Behandlung der Frage das Schwergewicht von der biographischen Fixierung auf die exegetischen und hermeneutischen Auswirkungen verlagert hat.

Am schärfsten hat H. J. Iwand in seinem durch die strenge systematische Problemstellung anregenden Buche: Rechtfertigungslehre und Christusglaube (1930 S. 122ff.) die bisherige Untersuchungsmethode kritisiert. Er trifft dabei insofern Richtiges, als er sich gegen die vorwiegend erlebnismäßige Deutung von Luthers Entdeckung wendet — der Audruck „Turmerlebnis" sollte in der Tat möglichst wieder verschwinden — und strengere Einordnung in die Umwertung der gesamten Theologie in die neue theologia crucis fordert. Aber es muß doch Klarheit darüber bleiben, daß das biographische Problem durch die hermeneutische Fragestellung nicht aufgehoben ist und daß man sich der besten Quellen für beide beraubt, wenn man Luthers spätere Rückblicke auf seine Entdeckung ganz oder auch nur zunächst wegläßt (Iwand S. 124). Vielmehr hat sich in ihnen gerade die exegetische Frage mit großer Schärfe in Luthers Erinnerung erhalten.

Vielfache Äußerungen aus fast drei Jahrzehnten seines Lebens, in denen Luther sich entweder von der scholastischen Auffassung der iustitia dei abgrenzt oder im besonderen auf jene Stunde zurückblickt, halten mit erstaunlicher Genauigkeit Weg und Sinn seiner Entdeckung fest[1]). Nimmt man nur die Rückblicke im engeren Sinn, so heben sich deutlich zwei Gruppen heraus: Tischreden und andere Äußerungen

[1]) Eine reiche Sammlung davon bieten Scheels Dokumente zu Luthers Entwicklung 1929², das Wichtigste hat Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, S. 8ff., bequem zusammengedruckt; man muß aber noch etwas mehr heranziehen. Ich nenne vor allem Scheel Nr. 13. 27. 54. 235. 237. 238. 245. 404. 449. 452. 460. 474. 476. 490. 491. 511. 756. 765. 784. 797. 808. 828.

aus dem Jahre 1532 und andererseits Tischreden aus den Jahren 1542/43 und gleichzeitige Äußerungen in der Genesisvorlesung. Eine engere Übereinstimmung dieser Berichte untereinander und mit dem großen Rückblick von 1545 ist also nicht verwunderlich. Da sie zudem lange nach dem Ereignis liegen, erwecken sie leicht den Eindruck, als hätte sich bei Luther spät eine Erinnerungsform ausgebildet, die wenig Anspruch auf zuverlässige Wiedergabe des Geschehenen machen kann. Aber einige frühe Äußerungen, vor allem eine Gruppe aus dem Jahre 1519, tun uns den Dienst, die Elemente seiner späteren Berichte schon deutlich vor uns auszubreiten. Die weitaus stärkste Ähnlichkeit mit den späteren Berichten, vor allem dem der Praefatio von 1545, hat, worauf ich schon hinwies, eine Stelle aus den Operationes in Psalmos vom Anfang 1519[1]). Sie beschreibt zwar den Vorgang selbst nicht, enthält aber schon alle sachlichen Elemente der Schilderung, die Luther 26 Jahre später gegeben hat: die Anfechtung, die Bibelstellen (Röm. 1, 17. 3, 21. 10, 3. Ps. 30 (31), 2), die sprachlichen Parallelen (opus dei usw.), Augustins De spiritu et litera als Bestätigung. Ihr steht nahe eine etwas frühere Äußerung in der Hebräerbriefvorlesung[2]), die z. T. die gleichen Elemente enthält und auch sonst verwandte Züge trägt[3]). Ähnlich eine ausführliche Äußerung aus dem Galaterkommentar von 1519, die ihre Vorlage in der Vorlesung von 1516/17 hat[4]), und eine Erinnerung aus dem August 1519, daß er in der Scholastik nicht gelehrt worden sei, was virtus dei, opus dei, gratia dei, iustitia dei usw. bedeuteten[5]); eine Zusammenstellung, die Luther schon in der Psalmenvorlesung geläufig ist[6]). Und in der Adventspostille von 1521/22 hat man wieder die Bibelstellen und die Parallelbegriffe beieinander[7]). Gehören also zu

[1]) ARG 37, 1940, S. 123f. Scheel, Nr. 784 (W A 5; 144, 1ff.).

[2]) Scheel, Nr. 828. Hirsch-Rückert, S. 194f. W A 57, 187.

[3]) Beide Stellen zeigen, daß Luther damals noch mit dem Gedanken spielt, neben der neu erkannten Bedeutung der iustitia dei ihr auch einen Sinn abzugewinnen, wenn sie als iustitia dei, qua deus iustus est, verstanden wird: wir werden durch das Wort oder den Glauben mit ihm so vereinigt, daß seine und unsere Gerechtigkeit identisch sind. Sein Kampf gegen den scholastischen Sinn des Begriffes wird davon natürlich nicht berührt.

[4]) Zu Gal. 2, 21. Scheel, Nr. 797 (2; 503, 34ff.) und zu Gal. 2, 16, Nr. 756 (57; 69, 15ff.).

[5]) Scheel, Nr. 27 (2; 414, 22).

[6]) Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 50ff.

[7]) Scheel, Nr. 54 (10 I 2; 36, 22ff.).

Luthers Erinnerungen und Äußerungen über die iustitia dei von Anfang an dieselben festen Requisiten, so wird man den entsprechenden Angaben aus späterer Zeit Vertrauen entgegenbringen können, auch ihrer genaueren Beschreibung des Vorgangs, zumal wir ja überhaupt den größten Teil solcher persönlicher Erinnerungen dank den Tischreden und anderen Nachschriften erst aus den letzten 15 Jahren seines Lebens haben.

Alle späteren Rückblicke Luthers zeigen übereinstimmend, daß sich seine Not eben an jener scholastischen Unterscheidung von iustitia und misericordia entzündete, so daß er wünschen mußte, misericordia zu finden, wo er iustitia las[1]). Ebenso geht aus allen Berichten hervor, daß Luthers Entdeckung primär nicht in einem neuen grammatischen Verständnis des Begriffs bestand, sondern darin, daß er ihn aus dem Textzusammenhang zu interpretieren lernte. Daß dabei die Erklärung, die iustitia dei sei passiv zu verstehen, für die Entdeckung selbst ausscheiden muß, hat Hirsch gegen Loofs nachgewiesen; sie ist erst 1525 bei Luther zu belegen[2]). Aber auch in den Erzählungen Luthers taucht sie erst 1543 auf[3]). Nur weil sie in die Praefatio von 1545 übergegangen ist, konnte sie ihre verwirrende Rolle in den neueren Verhandlungen spielen. Entscheidend für Luthers neue Exegese war die Verknüpfung von Röm. 1, 17 mit 3, 21ff. und der innere Zusammenhang der Satzteile in Röm. 1, 17. Davon geben uns die Tischreden, sich gegenseitig unterstützend und ergänzend, ein noch wesentlich anschaulicheres Bild als der große Bericht von 1545. Die Verknüpfung von Röm. 1, 17 und 3, 21 zeigt sich in der um ihrer Ortsangabe[4])

[1]) Vgl. vor allem Scheel, Nr. 245 (40 II; 445, 3). 449 (T. R. 5, 5247). 808 (34 II; 446, 15).

[2]) Initium, S. 157. Luthers deutsche Bibel, S. 25[41]. Hier gibt Hirsch eine Stelle aus De servo arbitrio (18; 768, 36ff.) als frühesten Beleg. Es handelt sich nur um die Formel iustitia dei passiva und ihre Erklärung aus dem hebräischen Genitiv. Daß Luther das Stichwort passiv früh verwandt hat, wie Scheel, Luther II 589[3] betont, bleibt dabei unbestritten.

[3]) Scheel, Nr. 490 (44; 485, 25).

[4]) Niemand wird Neigung haben, sich noch mit Grisars blamabler Behauptung auseinanderzusetzen. Aber andererseits scheint mir jede Liebesmühe verloren, aus dem ominösen Cl (Scheel, Nr. 238. T. R. 2, 1681) etwas anderes als cloaca herauszulesen (vgl. die Übersicht bei Scheel, Luther II 569[6]). Luther wird, wie Ernst Kroker vermutet (Luther-Jahrbuch 1. 1919. S. 112ff.), irgendein entsprechendes deutsches Wort zur näheren Beschreibung des Turms gebraucht haben, und aus der bei der ganzen

willen viel diskutierte Tischrede von 1532: Cum semel in hac turri (in qua secretus locus erat monachorum) specularer de istis vocabulis: Iustus ex fide vivit, et: Iustitia dei etc. (Röm. 1, 17), obiter veniebat in mentem: Si vivere debemus iusti fide per iustitiam et illa iustitia dei est ad salutem omni credenti (Röm. 3, 21f.), ergo ex fide est iustitia et ex iustitia vita[1]). Die befreiende Wirkung liegt also darin, daß Luther die Unbekannte, die iustitia dei, auf Bekanntes, den Glauben, zurückzuführen lernt: wenn die Gottesgerechtigkeit nach Röm. 3, 21 im Glauben an Christus besteht, dann muß sie auch in 1, 17 die rechtfertigende Gabe Gottes sein; denn daß der Glaube Geschenk ist, weiß Luther längst. In der aufschlußreichen Tischrede von 1542 beschreibt er den gleichen Vorgang auch als die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs von Röm. 1, 17: „Ich war lang irre, wußte nicht, wie ich drinnen war. Ich wußte wohl etwas, oder (= aber) wußte doch nichts, was es ware, bis so lang, daß ich uber den locum ad Rom. 1 kam: Iustus ex fide vivet. Der half mir. Da sah ich, von welcher iustitia Paulus redet: Da stand zuvor im Text iustitia, da reumet (reimte) ich das Abstractum und Concretum zusammen und wurde meiner Sachen gewiß, lernet inter iustitiam legis und evangelii discerniern"[2]). Luther schildert den Vorgang hier sehr anschaulich: von dem in der zweiten Vershälfte stehenden Konkretum iustus (sc. ex fide vivens) erschließt er sich den Inhalt des in der ersten Hälfte verwendeten Abstraktums iustitia. Die Begriffe sind rein grammatisch verstanden und haben nichts zu tun mit der von Luther gelegentlich gebrauchten Formel aus der nominalistischen Christologie: ipse nostrum abstractum, nos ipsius concretum, mit der Vogelsang sie in Zusammenhang bringt[3]). Der verbindende Gedanke in dieser geschlossenen Exegese von Röm. 1, 17

Tischrede bemerkbaren starken Abkürzung in der Nachschrift ist dann das Unglück entstanden. Hätte Schlaginhaufen gewußt, daß seine Nachschrift einmal wortwörtlich herausgegeben werden würde, so hätte er die ihm verständliche Abbreviatur, der man wohl auch mit grammatischen Bedenken zu viel Ehre antut, noch in Ordnung gebracht.

[1]) Scheel, Nr. 235 (T. R. 3, 3232a), vgl. dazu Nr. 238 (T. R. 2, 1681).

[2]) Scheel, Nr. 474 (T. R. 5, 5518). Dem entspricht die gleichzeitige Stelle aus der Genesisvorlesung. Scheel, Nr. 460 (43; 537, 21ff.).

[3]) 3; 173, 23. Vogelsang, S. 58[1]. Seine Kritik an Loofs ist darum unberechtigt. Daß dieser (Th. St. Kr. 1917, 355) nichts mit der Stelle anfangen kann, liegt daran, daß er mit dem späteren Begriff iustitia dei passiva an sie herankommt.

ist der Begriff des Lebens, und das ist nichts anderes als der Glaube. Das Leben besteht im Glauben an Christus, dieser ist nach Röm. 3, 22 die iustitia dei, also bedeutet auch die iustitia dei in Röm. 1, 17 das Leben, die von Gott gewirkte Gerechtigkeit. So kommt Luther zu einer Art von Gleichung: fides Jesu Christi = iustitia nostra = iustitia dei. Das aus dem Zusammenhang gewonnene Sachverständnis der iustitia dei geht also dem grammatischen voraus und findet in ihm nur seine Bestätigung, wie es Luther wiederum exakt in einer Tischrede des Jahres 1540 beschrieben hat: „Gott lob, da ich die res verstunde und wißte, daß iustitia dei hieß: iustitia, qua nos iustificat per donatam iustitiam in Christo Jesu, da verstunde ich die grammatica und schmeckt mir erst der Psalter“[1]). Auch wenn man sich nun nicht aus diesen Äußerungen die Stunde der Entdeckung gleichsam im Wortlaut wird rekonstruieren wollen, so geben sie doch sachlich mit großer Treue das exegetische Verfahren wieder, mit dem Luther zu einer neuen Begriffsbestimmung der iustitia dei gekommen ist. Für diese fand er dann wesentlich später, wie Hirsch gezeigt hat[2]), noch eine andere sprachliche Erklärung: den hebräischen Genitiv, der nur eine unbestimmte, erst genauer zu ergründende Verbindung der beiden Nomina ausdrückt, während nach lateinischem Sprachgebrauch die iustitia dei nur eine göttliche Eigenschaft sein kann. Und damit kombinierte er das bei ihm von früh an beliebte Denkschema aktiv — passiv. Er meinte das Geschenkhafte der göttlichen Gerechtigkeit, den Rechtfertigungsakt, nicht genauer bestimmen zu können, als indem er sie passiv nannte. Die unlateinische Formel, die dabei herauskam, ist nicht sonderlich glücklich und gibt den Sinn der Gottesgerechtigkeit, das Geschehen der Rechtfertigung, nicht so reich wieder wie die ausführlicheren Umschreibungen, die Luther früher dafür gebraucht hatte.

Aus Luthers Rückblicken auf seine Entdeckung der wahren iustitia dei geht deutlich genug hervor, daß er dabei die Gewißheit der Rechtfertigung allein aus Gnaden schon voraussetzt. Seine Entdeckung ist also nicht der Durchbruch zur evangelischen Rechtfertigungslehre[3]).

[1]) Scheel, Nr. 449 (T. R. 5, 5247).

[2]) Initium, S. 155ff.

[3]) Diese zuerst von Hirsch und Holl ausgesprochene Auffassung hat Joh. v. Walter in verschiedenen Arbeiten mit besonderer Energie vertreten. Wenn man sich dabei mit Recht auf Luthers Angabe in der Praefatio von

Vielmehr quält ihn gerade die Tatsache, daß sich die überlieferte Deutung der iustitia dei mit der Rechtfertigung aus Gnaden nicht vereinbaren läßt. Er wäre falsch, sich die von Luther beschriebene Stunde in der Wittenberger Turmstube nach Art eines Bekehrungsvorganges als das zentrale Durchbruchserlebnis seiner Frühzeit vorzustellen. Luthers Entwicklung ist viel reicher und vielseitiger. Aber andererseits darf man seine Entdeckung damit nicht abwerten[1]). Es ist ja kein Zufall, daß keine andere Stunde seiner Jugendkämpfe sich mit solcher Gewalt in Luthers Gedächtnis eingegraben hat. Das liegt gewiß auch daran, daß offenbar keine seiner schwer errungenen Erkenntnisse sich in so wenige Tage und Stunden zusammenpreßte. Aber es stand ja auch in der Tat wieder alles auf dem Spiel, wenn die nach Röm. 1, 17 im Evangelium offenbarte Gottesgerechtigkeit im Sinn der scholastischen Schullehre streng genommen als vergeltende gedeutet werden mußte. Die bildhaften Begriffe („Durchbruch", „Geburtsstunde," „Abschluß" usw.), deren wir uns bei der Beschreibung solcher geistiger Vorgänge bedienen müssen, verdunkeln zu leicht, daß es jeweils auf den einzelnen Stufen nicht um einen prozentualen Fortschritt, sondern immer wieder um das Ganze geht.

4.

Die Spuren des neuen Verständnisses in der Psalmenvorlesung

Die eindringlichen Verhandlungen über die Frage, wo nun zuerst ein neues Verständnis der iustitia dei bei Luther spürbar sei, haben sich besonders um einige Stellen seiner Psalmenvorlesung verdichtet. Die

---

1545 beruft: primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, scilicet non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri (54; 183, 27), so darf man die Stelle doch nicht wie Holl (I 195) und v. Walter (Z. syst. Theol. 1. 1923, S. 417, stark eingeschränkt: Gesch. d. Christentums II 1935, S. 136) zu einer Datierung der Rechtfertigungserkenntnis (vor 1512) benutzen. Die vorher erwähnten 7 Jahre beziehen sich nur auf Luthers Vorlesungstätigkeit.

[1]) Daß dies die Gefahr der Betrachtung v. Walters ist, sieht man auch an ihrer Wirkung, vgl. Link, S. 62. Ganz haltlos ist der Gegensatz, den Karl Bauer in seinem Buche: Die Wittenberger Universitätstheologie (1928), dessen kritische Verdienste nicht geleugnet werden sollen, aufrichtet: „Das vielumstrittene Turmerlebnis, so interessant es für die Lutherbiographie ist, ist doch für die Reformationsgeschichte von ziemlich untergeordneter Bedeutung" (S. 150[1]).

Entscheidung ist an wichtigen Punkten von dem noch immer nicht ganz geklärten Befund der Handschriften abhängig. Aber auch ohne die weitere Klärung abzuwarten[1]), lassen sich einige Bemerkungen anbringen.

Die dringlichste Datierungsfrage betrifft Psalm 1. Es besteht Übereinstimmung darüber, daß der uns in WA 3, 15—31 vorliegende Text zum größeren Teil die Bearbeitung vom Herbst 1516 enthält. Aber gerade bei dem Abschnitt, in dem die iustitia dei auffallend hervortritt (S. 31, 3—38), weichen die Datierungen weit voneinander ab. Während Hirsch[2]) und Vogelsang[3]) ihn ebenfalls in den Herbst 1516 versetzen, stellt Wendorf[4]) im Anschluß an Boehmer ihn in nächste Nähe zu den davorstehenden Ausführungen aus dem Jahre 1513. Er begründet darauf seine und Böhmers Überzeugung, daß Luthers Entdeckung der iustitia dei vor der Niederschrift seiner Scholien zum 1. Psalm liegen müsse[5]). So unentbehrlich die Benutzung der Handschrift für die Entscheidung dieser Frage ist, so hat doch auch Wendorf mit Recht ausgesprochen, daß diese allein daraus nicht gewonnen werden kann, und inhaltliche Argumente aus dem Text mit herangezogen. Ich glaube aber nicht, daß er sie richtig verwendet hat. Das Merkwürdige an den vorliegenden Texten ist, daß Luther darin dreimal eine nähere Erläuterung des Begriffes „Gericht Gottes" gibt. Zwei davon sind sicher datierbar: eine auf 1513 (3; 29, 9ff.), die andere auf 1516 (3; 24, 21ff.); die dritte (3; 31, 3ff.) ist heiß umstritten. Wendorf glaubt sie aus Gründen des inhaltlichen Aufbaus nahe an die Ausführung von 1513 und in einen deutlichen Gegensatz zu der von 1516 stellen zu können. Aber er hat diesen Gegensatz übertrieben und dabei iudicium dei passivum und iustitia dei verwechselt. Der Begriff „passiv", den man von der iustitia dei auf dieser Stufe bei Luther, wie wir sahen, völlig fernhalten muß, hat hier als Assoziation noch einmal Unheil gestiftet. Die Stelle von 1516 ist viel harmloser: Luther redet überhaupt nicht von der Rechtfertigung, sondern unter-

[1]) Die Handschriften sind z. Z. weder in Dresden noch anderswo benutzbar. Ich habe aber schon ausgesprochen (ARG 37, S. 128), daß ich einen überzeugenden Fortschritt nur von einem zunächst mündlichen Austausch der beteiligten Forscher an den Handschriften erwarten kann.

[2]) Initium, S. 161[2]. Gött. Gel. Anzeigen 1930, S. 167f.

[3]) Anfänge, S. 122[3]. 133[3].

[4]) Hist. Vierteljahrschrift 27, 1932, S. 299—302.

[5]) S. 317.

scheidet nur zwei Arten von Gericht: Gott richtet uns (passiv) oder wir richten uns selbst durch die Buße (3; 24, 29ff.). Eine rein begriffliche Unterscheidung, zu der keinerlei reformatorische Erkenntnis nötig ist. Der von Wendorf so stark empfundene Abstand zwischen der hohen theologischen Durchbildung von 1516 und der Unruhe der Ausführungen von 1513 fällt damit dahin. Dafür rücken aber die beiden anderen Abschnitte weiter auseinander. Gerade ihre von Wendorf richtig betonte Parallelität zwingt, schärfer nach dem Unterschied zwischen ihnen zu fragen, aus dem allein der Grund zu der auffallenden Wiederholung ersehen werden kann. Er besteht in einer Polemik gegen die scholastischen Theologen, die nichts von der Lehre des Paulus über die iustitia dei verstehen[1]). Damit fällt in diesen Erörterungen allein hier das Stichwort, um das es in Luthers besonderem Ringen ging. Und zwar nicht nur in dem negativen Sinn, daß unsere Selbstverurteilung die Voraussetzung zur Rechtfertigung ist, sondern doch zugleich auch in der Gleichsetzung mit der Gnade[2]). Dieses starke Bekenntnis zu Paulus im Gegensatz zur scholastischen Lehre, und zwar gerade an dem Zentralbegriff der iustitia dei, macht es begreiflich, daß Luther die Erörterung über das Gericht Gottes, zunächst an seine erste Auslegung wörtlich anknüpfend, noch einmal wieder aufnahm. Aber dadurch ist zugleich mit einiger Sicherheit ausgeschlossen, daß beide Auslegungen in nächster zeitlicher Nähe zu einander stehen. Wie eine mehr formale Wiederholung aussieht, zeigt eine ausführliche Randbemerkung Luthers zu seiner Auslegung — es sind also eigentlich drei Parallelen —, in der er einiges, was er schon gesagt hat, noch einmal straffer ordnet und unter anderer Fragestellung zusammenfaßt (3; 29, 36—30, 8). Hier macht es gar keine

---

[1]) Vogelsang meint (S. 133[3]), diese Polemik gegen die Scholastiker müsse später sein als die Stelle 3; 286, 14ff., da Luther dort scholastische Auslegungen, die er ablehnt, als evangelica fragmenta bezeichne. Aber das ist ein Mißverständnis. Luther benutzt das Bild von den Brocken der großen Speisung im Evangelium (Joh. 6, 12).

[2]) Non erit nec oritur in nobis iustitia dei, nisi prius omnino cadat iustitia et pereat iustitia nostra ... Alioquin irride retur iustitia dei et frustra Christus mortuus esset. Et haec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima ... Nam tanto magis abundat gratia et iustitia dei in nobis, quanto magis abundat delictum, i. e. quanto minus nos habere iudicamus iustitiae ... (Der Apostel will lehren:) quomodo magnificetur iustitia dei. 3; 31, 9ff.

Schwierigkeiten, sich die Randbemerkung als eine zeitlich naheliegende Ergänzung vorzustellen, während die antischolastische Polemik der anderen Parallele einen offenkundigen theologischen Fortschritt aufweist. Wenn uns nicht ein überzeugender Nachweis aus der Handschrift zwingen sollte, uns mit dem gegenteiligen Tatbestand abzufinden, wird man vom inhaltlichen Befund aus die beiden, auch äußerlich mit Item . . . als Zufügungen gekennzeichneten, Absätze (3; 30, 34—31, 38) als wesentlich spätere Nachträge ansehen müssen, die Luther auf dem frei gebliebenen Blatt seines Kollegheftes angebracht hat. Die Zeit der Neubearbeitung seiner Vorlesung im Herbst 1516 hat dann viel Wahrscheinlichkeit für sich; aber das läßt sich nicht beweisen. Damit scheidet die dort sich findende Betrachtung über die iustitia dei und die daraus begründete Notwendigkeit, Luthers Entdeckung vor den Beginn der Psalmenvorlesung zu verlegen, aus.

Die übrigen Beweisstellen, in denen verschiedene Forscher, stark voneinander abweichend, erste Zeichen eines neuen Verständnisses der iustitia dei in Luthers Psalmenvorlesung zu finden versucht haben, schmelzen, wie mir scheint, stark zusammen, wenn man die mittelalterliche Vorgeschichte des Begriffs und den Sinn von Luthers Entdeckung deutlich im Auge behält. Vor allem, wenn man bedenkt, daß Luthers Entdeckung nicht mit dem ersten Verständnis seiner neuen Rechtfertigungslehre gleichgesetzt werden darf, daß vielmehr schon vor dem großen Ringen um die iustitia dei starke Aussagen über die Rechtfertigung durch Christus zu erwarten sind.

Gehen wir die Hauptstellen in zeitlicher Reihenfolge durch. Boehmer[1]) nahm an, daß Luthers Entdeckung zwischen die Abfassung der gedruckten Summarien von Ps. 30 (31) und 31 (32), also beträchtlich vor den Beginn der Vorlesung falle. Abgesehen von den Selbstwidersprüchen Boehmers[2]) scheitert dieser Ansatz daran, daß das

[1]) Luthers erste Vorlesung. Ber. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 75, 1924, S. 52ff. — Der junge Luther. 3. Aufl. hrsg. von H. Bornkamm 1940, S. 99f.

[2]) Ich kann der Kritik von Vogelsang, S. 43², nur zustimmen und weise noch auf Folgendes hin: Wenn Luthers innerer Kampf in der Turmstube zwischen den beiden Summarien liegen soll, dann müßte entweder der im Summarium und der Glosse niedergelegte Wortsinn des Ps. 30 (31) ihm einen Anstoß zu diesem Ringen um die iustitia dei gegeben haben; Luther deutet ihn aber auf Christus. Oder man müßte bereits eine intensive Beschäftigung mit dem tropologischen Sinn annehmen, die sich erst sehr viel

Summarium zu Ps. 31 (32), das die neue Erkenntnis bringen soll, gar nichts über die iustitia dei aussagt: De modo vere poenitendi, quod ex nullis operibus peccata remittuntur, sed sola misericordia dei non imputantis[1]). Das ist ein gewiß starker, aber in der augustinischen Tradition nicht unmöglicher Ausdruck für die Rechtfertigung aus Gnaden. Will man ihn doch schon als eine selbständig gewonnene Erkenntnis Luthers verstehen, so trifft er genau das, was Luther in seinem Rückblick von 1545 die „Erstlingsfrüchte der Christuserkenntnis und des Glaubens an ihn" genannt hat[2]). Aber damit ist nichts über ein neues Verständnis der iustitia dei besagt, vielmehr ist, wenn man es auf unsere Frage zuspitzen will, die Sündenvergebung ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, wie es die scholastische Theologie auch behauptete.

Im wesentlichen das Gleiche gilt für den Versuch von Scheel[3]) und Hamel[4]), den ersten Niederschlag von Luthers neuer Erkenntnis in der Scholie zu Ps. 27 (28) zu finden. Auch sie scheinen mir nicht genügend zwischen der Erkenntnis der Rechtfertigung und dem neuen Verständnis der iustitia dei zu unterscheiden[5]). Die Scholie bringt wieder starke Formulierungen der Rechtfertigung durch Christus allein[6]), aber nichts Entscheidendes über die iustitia dei. Denn der Satz, daß diejenigen, die ihre eigene Gerechtigkeit behaupten, sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterwerfen (iustitiae dei non subiiciuntur)[7]), enthält nur die seit Augustin in der scholastischen Aus-

---

später bei der Ausarbeitung der Scholie niedergeschlagen hätte. Das widerspricht Boehmers eigener Darstellung von Luthers Kollegvorbereitung und ist auch ganz unwahrscheinlich.

[1]) 3; 171, 26.

[2]) S. o. S. 30 Anm. 3.

[3]) Luther II[3, 4], 1930, S. 667.

[4]) Der junge Luther und Augustin I 1934, S. 196.

[5]) Scheel neigt darum auch dazu, wie Boehmer die Bedeutung des Summariums zu Ps. 31 (32) für unsere Frage zu überschätzen.

[6]) Non intelligunt, quod in solo Christo, non in suis operibus iustificentur. 3; 155, 17.

[7]) 3; 154, 32ff. Im gleichen Sinne von Luther schon in dem Fragment verwandt, das nach Vogelsangs einleuchtender Vermutung (ZKG 50, 1931, 119ff.) wohl als Stück des Sermo de S° Augustino vom 28. August 1513 zu betrachten ist (3; 26, 24). Hamel I 41[1] macht auf einen Widerspruch zwischen Boehmer und Wendorf bei der Beschreibung dieses Blattes aufmerksam.

legung traditionell zitierte Stelle Röm. 10, 3, sagt aber über das Verständnis dieser Gottesgerechtigkeit nichts aus[1]).

Wesentlich größere Beachtung als die bisher genannten Stellen hat der Einschnitt zwischen den Scholien von Ps. 30 (31) und 31 (32) gefunden, seit Hirsch[2]) in seiner grundlegenden Abhandlung hier die ersten Zeichen der entscheidenden Wende vermutete. Ps. 30 (31) erscheint dabei im Lichte des Kontrastes zu der neuen Erkenntnis Luthers. Gottes Gerechtigkeit ist hier nur sein richtiges Urteil über den Menschen, das wir der Lüge zeihen, wenn wir unsere eigene Gerechtigkeit behaupten[3]). Vogelsang hat dieses Kontrastlicht noch außerordentlich verschärft und in der Scholie, dem „Niederschlag einer bedeutsamen Stunde aus Luthers eigenem Leben", dem „großen Weckruf", den Anfang einer weit nachwirkenden, erst bei Ps. 70/71 zur Ruhe kommenden Bewegung gesehen[4]). Obwohl es mißlich ist, über Empfindungen zu streiten, zumal mit dem durch jahrelangen Umgang mit dem Text geschulten Herausgeber der Psalmenvorlesung, kann ich nicht verschweigen, daß ich der Schilderung Vogelsangs nicht folgen kann. Ich leugne keineswegs, daß wir in der Scholie zu Ps. 30 (31) eine aus tiefster Erfahrung geschöpfte Schilderung der Anfechtungsnöte vor uns haben, aber entschieden, daß darin der Niederschlag eines besonderen gleichzeitigen Erlebnisses zu finden ist. Diese

[1]) Ich verweise am einfachsten auf Beispiele in den Texten, die ich oben in der Auslegungsgeschichte von Ps. 30, 2 und 70, 2 benutzt habe: Augustin (zu 70, 2), Ps.-Hieronymus (zu 30, 2), Ps.-Beda (zu 30, 2), Petr. Lombardus (70, 2), Lyra (70, 2), Gerhoh (70, 2), Thomas (30, 2). Mit Hilfe der angeführten Fundstellen sind sie leicht nachzuschlagen. Man muß in diesem Satz mit Hirsch (S. 163[2]) gegen Hamel (I 196) iustitia fidei und iustitia dei unterscheiden. Gewiß ließe sich rückschauend durch einen Ringschluß auch in die iustitia fidei der neue Sinn der Gottesgerechtigkeit hineinlegen. Aber gerade das müßte gesagt sein. So bleibt es bei Formulierungen der exegetischen Tradition, die den großen, noch einmal von vorn beginnenden Kampf um das wahre Verständnis der iustitia dei keineswegs ausschließen.

[2]) Initium, S. 161ff.

[3]) Ich benutze den verbesserten Text Vogelsangs: Luthers Werke 5. Der junge Luther 1933. Vgl. S. 103, 23ff. (WA 3; 170, 30ff.). — Daß das: quia iustus est iudex der Glosse (ebenda S. 64, 14. WA 3; 163, 16) nichts besagt, da es ja hier im Munde Christi erscheint, hat Hirsch selbst richtig hervorgehoben. Der von Hirsch, S. 162[3] angenommene Gegensatz zu der Glosse von Ps. 70, 2 erklärt sich damit, daß Luther dort den Psalm als Stimme des corpus Christi, der Kirche versteht (WA 3; 449, 18. 33).

[4]) Die Anfänge von Luthers Christologie, 1929, S. 32ff., 60.

Erfahrungen gehen bis in die frühen Klosterjahre zurück, und Luthers Auslegung ist viel weniger sprunghaft, viel geschlossener, als es nach Vogelsang erscheint. Luther benutzt Ps. 30 (31), 10ff. zum erstenmal zur Durchführung der tropologischen Exegese nicht nur im einzelnen, sondern in größerem Zusammenhang; er findet hier eine pulchra oratio trepidantis conscientiae. Betrachtet man die davorstehenden Psalmen, so weit Luther sie überhaupt mit Scholien ausgestattet hat, so ist das nicht unbegreiflich; Ps. 30 (31) trägt als Ganzes einen persönlicheren Charakter als sie, — mit Ausnahme von Ps. 6, den Luther zunächst christologisch ausgelegt hatte, nun aber noch einmal heranzieht. Luther nimmt darum auch hier zum erstenmal ausführlicher die Definition der tropologischen Exegese auf, die er in der Praefatio seines Psalterdrucks gegeben hatte[1]). Für die darin entwickelten Grundsätze holt sich Luther dann einige Beispiele aus Ps. 6 und führt dann die Auslegung der leidenschaftlichen Klagen des Psalmisten bis zu den befreienden Versen 15 und 16 durch; hic emergit et exurgit anima[2]). Hier bricht er mit gutem Grunde ab — et facilis est textus — und lenkt zu V. 12 zurück, um noch eine andere Auslegungsmöglichkeit zu erörtern. Daran schließt sich eine weitgreifende Auslegung der in diesen Versen mehrfach vorkommenden conturbatio, und dazu wird nochmals Ps. 6, 4 herangezogen, wo das Wort sich ebenfalls findet[3]). Zu diesem klaren exegetischen Verfahren, das man Schritt um Schritt verfolgen kann, steht die verwirrte und sprunghafte Heftigkeit, die Vogelsang heraushören will, im Widerspruch. Man wird sich Luthers Arbeitsweise bei der Kollegniederschrift überhaupt sehr viel ruhiger, sachlicher vorzustellen haben, wobei freilich die Sache hier so ernst und für Luther so von Erfahrung gesättigt ist, daß wir zugleich eines der eindruckvollsten und frühesten Bekenntnisse seiner eigenen Anfechtungen vor uns haben. Aber von einem Niederschlag augenblicklichen Erlebens kann keine Rede sein.

Im Gegensatz zu Ps. 30 (31) fand Hirsch in sehr vorsichtiger Weise in den Scholien zu Ps. 31 (32)[4]) „den ersten schüchternen Versuch, die

---

[1]) Luthers Werke 5; 99, 25ff. (WA 3; 167, 18ff.). Vgl. ebenda S. 47, 9ff. (WA 3; 13, 6ff.). Über den neuen christologischen Ansatz in Luthers Exegese an dieser Stelle vgl. Vogelsang, Anfänge S. 91f.

[2]) Ebenda 101, 27—32 (WA 3; 169, 8—12).

[3]) Ebenda S. 101, 32—103, 22 (WA 3; 169, 12—170, 29).

[4]) Ebenda, S. 105, 3ff. (WA 3; 174, 10ff.).

persönlich errungene Auslegung von Röm. 1 ,17 anderen lehrend mitzuteilen[1])". Ich würde demgegenüber nicht wie Vogelsang[2]) Zeichen einer stärkeren inneren Aufregung und Bewegung vermissen, wohl aber meinen, daß sich die neue Erkenntnis, wenn das in Luthers Rückblicken beschriebene Ringen sich unmittelbar davor ereignet haben soll, nicht in einer so schüchternen Andeutung, sondern in einer viel umfassenderen und klareren Auseinandersetzung niedergeschlagen haben müßte. So möchte ich die gewiß nahe an Luthers Erkenntnis heranführende Bemerkung doch nur als ein Stück aus der augustinischen exegetischen Tradition ansehen. Man darf ja nie vergessen, daß sie Luther nicht unbekannt gewesen ist und daß Luthers großes Ringen darin bestand, den Stier bei den Hörnern, nämlich dem dogmatischen Begriff der iustitia dei, zu packen und damit auch nach dem Recht dieser augustinischen Exegese zu fragen. Daß es gerade in diesem Augenblick seiner Kollegvorbereitung gewesen sein sollte, dafür gibt es kein Anzeichen.

Wenn man zugleich die Frage der Rechtfertigung und der iustitia dei sorgfältig auseinanderhält, so fallen auch einige andere Stellen fort, die in dieser Auseinandersetzung eine Rolle gespielt haben. So die Glosse zu Ps. 31 (32), 11 (iusti = per Christum iustificati in fide eius)[3]), die Vogelsang nach Schrift und Tinte als späteren Nachtrag beurteilt und darum aus dem Spiele läßt[4]). Sie besagt ebensowenig über die iustitia dei wie die Glosse zu Ps. 35 (36), 7 (*Justitia* fidei *tua* qua coram te iusti sumus), in der Hirsch die neue Erkenntnis unmißverständlich vorgetragen findet. Das ist eine so allgemein gebräuchliche augustinische Formulierung, daß daraus kein Schluß zu ziehen ist[5]).

Dagegen scheint mir nun kein Zweifel möglich, daß nicht nur diese augustinischen Formulierungen sich im weiteren Fortgang der Psalmenvorlesung häufen, sondern daß auch in den Scholien zu Ps. 71 (72) eine ausführliche Darlegung der iustitia dei vorliegt, die dem Sinn von Luthers neuer Erkenntnis entspricht. Ich kann hier Vogelsangs

---

[1]) Initium, S. 165. [2]) S. 42. [3]) WA 3, 173, 24. [4]) S. 41.

[5]) WA 3; 199, 18. Initium, S. 163. — Dagegen würde ich die Glosse zu Ps. 49 (50), 6 (3; 278, 10ff.) nicht mit Vogelsang, S. 41, als Einwand heranziehen, da der ganze Psalm auf den zweiten Advent Christi, das Weltgericht gedeutet wird. — Ebenso enthält die Bemerkung zu Fabers Psalt. Quincupl. (Ps. 30, 2. WA 4; 487, 2) nur die traditionelle ausgustinische Exegese.

Darstellung nur bestätigen und mir darum eine nähere Begründung ersparen[1]). Diese Feststellung ist auch glücklicherweise unabhängig von der zwischen Vogelsang und Wendorf strittigen Anordnung der Blätter und Abschnitte der Handschrift[2]). Denn die wesentlichen Punkte: Röm. 1, 17, die tropologische Deutung (iustitia dei = fides Christi), die Parallelbegriffe (virtus, sapientia, veritas dei usw.) finden sich genau so im Zusammenhang des Vorlesungsheftes wie in der anderen Behandlung der Stelle auf dem eingelegten Blatt[3]). Zwar ist der mit Recht allgemein nur als Vorstufe seiner Erkenntnis gewürdigte, Luther längst geläufige Gedanke, daß der Mensch die göttliche Gerechtigkeit durch seine Selbstanklage bestätigen müsse, noch stark betont. Aber Luther stößt doch wesentlich darüber hinaus und gewinnt durch die Erklärung aus der tropologischen Methode auch eine formale Selbständigkeit gegenüber Augustin. Und wenn Augustin, den Luther mehrfach als das klassische Beispiel der Rechtfertigung auf Grund der Selbstanklage schildert, neben großer Förderung auch durch das zwar verfeinerte, aber schließlich nicht überwundene Lohnschema seiner Rechtfertigungslehre noch weiterhin in der Psalmenvorlesung manche Hemmung für Luther bedeutet hat[4]), so ist es doch

[1]) S. 48ff.

[2]) Wendorf, Hist. Vierteljahrschrift 27, 1932, S. 135ff. Vogelsangs Textgestaltung jetzt: Luthers Werke: 5. Der junge Luther, S. 151ff.

[3]) Vgl. vor allem ebenda S. 153, 6ff. 154, 2ff. (3; 465, 33ff. 466, 26ff.) und S. 155, 13ff. 156, 20ff. (3; 462, 37ff. 458, 8ff.).

[4]) Das hat vor allem Adolf Hamel in seinem Buche: Der junge Luther und Augustin I, 1934, S. 142ff., bes. 191ff. betont, in dem er reiches Material für den Umgang Luthers mit der Psalmenauslegung Augustins ausbreitet. Er weist noch ausführlicher als Vogelsang, S. 46[1], und Held Th. St. Kr. 102 (1930) 26 gegenüber Hirsch, S. 164[2], nach, 1. daß Luther zu den hier wesentlichen Stellen überall Augustin benutzt hat (S. 163ff.), und 2. daß Augustin die iustitia dei an einer Fülle von Stellen als die mitgeteilte Gerechtigkeit versteht (S. 167[3]). Wenn ich ihn recht verstehe, nimmt Hamel eine sehr weitgespannte Entwicklung Luthers in unserer Frage an, da er den ersten „Durchbruch" der neuen Erkenntnis vor die Psalmenvorlesung verlegt (S. 197), die „volle Neuerkenntnis" aber erst in eine weit über Augustin hinausführende, selbständige Auseinandersetzung mit Röm. 1, 17 (S. 193). Es wird mir aber nicht ganz deutlich, ob diese Überwindung Augustins für Hamel auch einen späteren Termin in oder nach der Psalmenvorlesung einschließt. Wenn ja, dann wären damit die beiden einander doch schon recht naheliegenden Erkenntnisstufen in unmöglicher Weise zerdehnt.

schwer vorzustellen, daß Luther seine an Röm. 1, 17 gewonnene Erkenntnis, wie er sie in seinen späteren Rückblicken beschreibt, als etwas ganz Neues gegenüber der hier erreichten Stufe empfunden haben soll. Allerdings ist diese Möglichkeit nicht auszuschließen. Luther hätte sich dann dem eigentlichen Feinde, dem scholastischen Begriff der iustitia dei, noch einmal ganz von neuem gestellt, die bisher schon geübte exegetische Regel nochmals beiseite geschoben und an der alles entscheidenden Stelle Röm. 1, 17, wo die iustitia dei als Inhalt des Evangeliums bezeichnet wird, die Durchbruchsschlacht geschlagen. Wir kämen dann ohne Mühe auch auf den Termin, den Luther in seinem Bericht von 1545 nach meiner Überzeugung angegeben hat. Man muß angesichts des auf- und abwogenden Ringens dieser Jahre mit dieser Möglichkeit rechnen. Aber wahrscheinlicher dünkt mich doch, daß wir hier schon eine Frucht dieser Auseinandersetzung mit Röm. 1, 17 vor uns haben. Die zeitliche Differenz gegenüber der ins Frühjahr 1515 führenden Erinnerung ist nicht groß, wenn man sich Luther etwa im Sommer oder Herbst 1514 bei Ps. 71 (72) stehen denkt. Einen „unmittelbaren Niederschlag[1])" jener Stunde in der Turmstube, die in Luthers Erinnerung zweifellos überhaupt an plastischer Kraft zugenommen hat, möchte ich diese Psalmscholien nicht nennen, wohl aber den ersten deutlichen Ausdruck der dabei gewonnenen Erkenntnis. Zur Würdigung des zeitlichen Ansatzes, der manchen viel zu spät erscheint, muß man sich immer gegenwärtig halten, daß es sich, wie gesagt, dabei nicht um „die" reformatorische Entdeckung, das Verständnis der Rechtfertigung überhaupt handelt und daß man aufhören muß, die Entwicklung des jungen Luther auf ein zentrales Erlebnis hin zu konstruieren.

Die befreiende Wirkung von Luthers neuem Verständnis der iustitia dei erweist sich auch daran, daß er nun in einer Fülle rasch herausströmender Äußerungen seit den späteren Teilen der Psalmenvorlesung den Gerechtigkeitsbegriff in die Mitte einer lebhaften Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Jurisprudenz rückt. Das gilt nicht nur für die selbstverständliche Ablehnung der philosophischen Auffassung der Gerechtigkeit als einer qualitas animae[2]), sondern auch in einem umfassenderen ethischen Sinne. An der iustitia dei ist ihm aufgegangen, daß das Gerechtsein dem Gerechthandeln vor-

[1]) Vogelsang, S. 59.

[2]) Röm. II 121, 10ff. Ficker. WA 56; 287, 16.

aufgehen muß[1]). Außerdem benutzt er den Begriff zu einem zentralen Angriff auf das übliche Rechtsverständnis. Alle menschlichen Rechtsstandpunkte, mögen sie im einzelnen noch so gut begründet sein, sind partikular. Dagegen macht uns das göttliche Rechtsverständnis die allseitige Verpflichtung und Verschuldung des Menschen bewußt. In iustitia dei homo nulli non debet, quia 'factus est omnium reus'[2]). Universalis ergo iustitia est humilitas, haec subiicit omnes omnibus ac per hoc reddit omnibus omnia[3]). Luther gewinnt also aus der iustitia dei nicht nur den Sinn der Rechtfertigung, sondern auch einen evangelischen Demutsbegriff (und damit den Ansatz einer evangelischen Ethik) und seinen eigenen Zugang zum Naturrecht durch die umfassende Liebesverpflichtung des Menschen. „Für Thomas ist die rechtmäßige Neigung, für Luther die Pflicht zur Nächstenliebe der Richtpunkt[4])." So wird die iustitia dei für Luther zum Inbegriff der von Gott gemeinten und darum in das Gewissen der Menschen eingepflanzten Ordnung der Welt und zugleich zum Inbegriff der durch die Gnade wiederhergestellten Ordnung der neuen Schöpfung. Das alles war mit eingeschlossen in Luthers exegetische Erkenntnis, welche die iustitia dei aus einer göttlichen Eigenschaft in einen Ausdruck für das wahre Gottesverhältnis des Menschen verwandelte[5]).

---

[1]) Haec est iustitia humana, quae ex operibus fit et imputatur, Sed illa est iustitia dei, quae est ante omne opus. Zu Ps. 84 (85), 14. WA 4; 19, 27.

[2]) Röm. II 245, 3. WA 56; 419, 7. Luther polemisiert hier ausdrücklich gegen die aristotelische Unterscheidung der iustitia distributiva und commutativa, und zwar nicht nur in ihrer Anwendung auf Gott, für den sie Luther so wie so gegenstandslos war, sondern auch in der Anwendung auf den Menschen. II 244, 23ff. WA 56; 418, 27ff.

[3]) Röm. II 273, 10. WA 56; 449, 8. Vgl. zum Ganzen noch: WA 4; 3, 32. — 56; 3, 13 (I 3, 13 Ficker) — 56; 172, 8ff. (II 14, 14ff. Ficker) — Brief vom 19. 10. 1516. WABr. 1; 70, 29. — Disp. c. schol. theol. Th. 40 WA 1, 226. — WA 31 I; 465, 36ff. (zur Datierung vgl. meine Bemerkung Theol. Lit.zeit. 1942 Sp. 322).

[4]) Joh. Heckel, Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517. Zeitschr. d. Sav.Stift. für Rechtsgesch. 57. Kan. Abt. 26. 1937. S. 338.

[5]) Ich kann diese Zusammenhänge hier nicht mehr verfolgen, sondern verweise für den Gesetzes- und Gerechtigkeitsbegriff auf die wichtigen Ausführungen Heckels.

Exkurs

Nach dem Ergebnis dieser Betrachtungen wird es möglich sein, die Skepsis gegenüber Luthers Aussagen über die iustitia dei-Entdeckung und ihren Wert für die Erkenntnis seiner Jugendentwicklung zu überwinden. Ebenso lassen sich dann Untersuchungen anderer Gedankenkomplexe, die enger oder loser damit zusammenhängen (denn isolierte Probleme gibt es bei Luther überhaupt nicht), dazu ins Verhältnis bringen und einordnen. Ich möchte das besonders auch auf das wichtige Buch des leider früh verstorbenen Tübinger Repetenten Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (1940) anwenden, auf das ich schon in meinem früheren Aufsatz hinwies[1]). Link hatte aus der von ihm eingehend, manchmal freilich die Gegensätze überspitzend, geschilderten Vielfalt der Meinungen in der iustitia dei-Frage geradezu gefolgert, daß man einen anderen methodischen Zugang zur Theologie des jungen Luther suchen müsse. Er geht von dem Endergebnis dieser Theologie, der Rechtfertigungslehre, aus und sucht aus der Formel: simul iustus et peccator das Wesen der reformatorischen Botschaft und ihren Gegensatz gegen die katholische Überlieferung zu gewinnen. Freilich verzichtet er dabei auf das dem Historiker Wesentliche: Luthers Bewegung auf dieses Ziel hin darzustellen. In diesem Sinne ist die „teleologische Erklärungsweise"[2]) eine durchaus berechtigte und oft geübte historische Methode[3]). Aber Links Methode ist gar nicht teleologisch, da ihn das Ergebnis gar nicht als Ziel, als Ende eines Weges, sondern nur als Sachverhalt interessiert, dem er in einer Art von Typenvergleich die scholastischen Lösungen des Rechtfertigungsproblemes gegenüberstellt. Obwohl also die im eigentlichen Sinne historischen Untersuchungen und die Darstellung Links auf verschiedenen Ebenen liegen, ist es natürlich trotzdem nicht unmöglich, sie in Beziehung zueinander zu setzen. Denn eine Wesensbeschreibung der Lutherschen Rechtfertigungslehre muß ja in die Schichten zurückgreifen

---

[1]) 392 S. Evang. Verlag Albert Lempp (früher Christian Kaiser), München. — Vgl. ARG 37, 1940, S. 117. Ich kann mich nach der eingehenden Besprechung des Buches durch G. Ritter, ARG 38, 1941, S. 169ff. der Aufgabe, es hier ausführlicher zu analysieren, enthoben betrachten, komme aber gern dem Wunsche und der Ankündigung des Herrn Herausgebers (S. 171 Anm.) nach, noch einige theologische Betrachtungen daran zu knüpfen, soweit das im Rahmen dieses Aufsatzes möglich ist.

[2]) S. 5. 74f.

[3]) Ich darf als Beispiel für das, was ich damit meine, vielleicht meine Darstellung der Lehre Jakob Böhmes nennen. Luther und Böhme (Arbeiten zur Kirchengeschichte 2), 1925, S. 7. 19ff. Natürlich braucht nicht immer wie dort eine ausgeführte Darstellung des Endergebnisses bei einer teleologischen Betrachtung vorausgehen. Sie kann auch als immanente Kritik und als Ausleseprinzip für die Darstellung des Entwicklungsganges verwandt werden.

die der Frage nach der iustitia dei voraufgehen und wie wir sahen, in ihr vorausgesetzt werden. Gottes Rechtfertigung des Sünders stellt die Frage nach der Gerechtigkeit dieses Gottes in höchster Schärfe. Und umgekehrt: Luthers Frage, was mit „Gerechtigkeit Gottes" gemeint sei, setzt ein Wissen um die Gnade, um die Rechtfertigung voraus. Aber Link hat das Verhältnis dieser beiden Fragen zueinander nicht behandelt, sondern die iustitia dei-Frage nach den ermüdenden Lösungsversuchen der Forschung als unfruchtbar beiseite geschoben. So ergibt sein Buch unmittelbar nichts für unsere Frage. Und damit ist natürlich — man denke an Luthers Selbstzeugnisse — eines der zentralen Probleme in der Entwicklung des jungen Luther unbeantwortet. Wohl aber verdient mittelbar eine so geschlossene und scharfsinnige Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers auch von unserer Frage her alle Aufmerksamkeit, da ja die Frage nach der iustitia dei gleichsam in die Rechtfertigungsfrage eingebettet ist und von ihr zeitlich und sachlich umfaßt wird.

Die mit Leidenschaft verfochtene Gedankenmitte des Buches ist das Verständnis der Rechtfertigung als des Kommens Gottes zum Menschen, nicht Ursprung oder Ergebnis dieser Begegnung, sondern das Kommen selbst in Jesus Christus. Die Ursprungs- oder Vollendungsfrage ist eine philosophische Frage, das Geschehen selbst ist der Inhalt der theologischen Aussage[1]). Man kann kaum bezweifeln, daß diese Beschreibung der Rechtfertigung richtig ist. Wohl aber muß man fragen, ob der Gegensatz von Philosophie und Theologie heute noch so fruchtbar ist wie zu Luthers Zeiten, um seine Anschauung richtig zu fassen und andere heutige Lutherdarstellungen zu beurteilen. Daß Luther sich ständig gegen eine philosophische Gotteslehre und Anthropologie gewandt hat, ist unbestreitbar. Aber er stand ja auch einer Theologie gegenüber, in der beide zu einer prinzipiellen Einheit verbunden waren, während sich die meisten heutigen Lutherdarstellungen so spezifisch theologisch wissen, daß Luthers Urteile kaum darauf übertragbar sind[2]). Den Versuch, sie auf ihre heimlichen philosophischen Bindungen zu untersuchen, wird man nicht für sehr fruchtbar halten können, wenn man sich z. B. der gegenseitigen Kritik der verschiedenen Lager der früheren „Theologie der Krisis" erinnert. So kann ich den Kampf gegen die Philosophie, so wesentlich er für Luthers Ausein-

[1]) So definiert Link einmal an einer späten Stelle im Vorübergehen den Sinn des von ihm untersuchten Gegensatzes: „Zwei Dinge sind es, die immer wieder den Einbruch der Philosophie in die Theologie kennzeichnen: Daß man aus der Wirklichkeit Gottes eine Erklärung für den Ursprung eines Seins und daß man aus ihr das Ziel der Vollendung eines Seins macht, daß man Gott causaliter und effectualiter Gott sein läßt, aber nicht formaliter" (S. 264).

[2]) Merkwürdigerweise ist diejenige Lutherinterpretation, die am stärksten und bewußtesten theologisch und philosophisch zugleich sein will, die E. Seebergs, als solche überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Verf. getreten.

andersetzung mit dem Mittelalter ist, für die Beurteilung des überwiegenden Teils der gegenwärtigen Lutherforschung nicht ertragreich finden. Er wird auch den Gesprächspartner nie überzeugen. Die Anwendung dieses Leitmotivs gehört zu der Übertragung bestimmter dogmatischer Schemata und besonders der dialektischen Theologie entnommener Begriffe, die das Buch Links vielfach sprachlich und sachlich so dürr und abstrakt machen[1]). Man wird gut tun, solche Gegensätze viel mehr innerhalb des theologischen Hauses auszumachen, statt den anderen von vornherein einem anderen Hause zuzuweisen. Das zwingt ganz anders dazu, auf sein theologisches Anliegen zu hören, und wird das Gemeinsame viel stärker ins Bewußtsein treten lassen[2]). Es ist seit langem eine kritische Betrachtung der neueren Lutherforschung fällig, die nicht die einzelnen Deutungen nach Typen und philosophischen Abstammungen nach Herzenslust auseinanderjagt, sondern das gemeinsam Erarbeitete aus der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen zu erheben versteht. Dabei würden sich nur terminologische Schalen

---

[1]) Das gilt auch von dem Gegensatz: subjektive Glaubensgewißheit — gegebene Gottesoffenbarung, den G. Ritter, S. 171, als „theologische Hybris" empfindet. Der Eindruck ist begreiflich. Und doch entspringt er einem Mißverständnis, an dem vornehmlich die formale Denkart Links Schuld ist. Was er sagen will, ist zutreffend: Luther verlangt nach keinem Erlebnis, das ihn eines speziell ihm gnädigen Gottes versichert, sondern er klopft ungestüm an der Bibel an, um zu wissen, ob dieser dort zu ihm redende Gott ihm gnädig sein kann. Es geht ihm um eine höchst persönliche Gewißheit (das würde Link nie bezweifeln, er sagt es nur viel zu schwach), aber um eine Gewißheit von höchster Allgemeingültigkeit und sicherster objektiver Begründung in der Offenbarung.

[2]) Dadurch erhielte vor allem die Auseinandersetzung mit Holl, die wichtigste des Buches, ein wesentlich anderes Gesicht. Ich kann hier nicht im einzelnen darlegen, wie in ihr berechtigte Kritik und grobe Vereinseitigung bis zu grotesken Konsequenzen („schwärmischer Heiligungsillusionismus" S. 147) durcheinandergehen. Daß Holl zu „untrinitarisch" gedacht habe (S. 135[4]) ist richtig, wenn auch kein letzter Maßstab. Ehe es nicht einem wieder gelingt, Luthers Theologie so wie Holl aus der Sache selbst heraus zu entfalten, und nicht aus der richtigen Formel (deren Bezogenheit auf die Sache ich gar nicht leugnen will), fehlt solchem Einspruch die überzeugende Kraft. Man sollte sich mehr die Mühe machen, die Thesen Holls in die Sprache der folgenden Generation umzudenken, und würde leichter die wirklichen und die scheinbaren Unterschiede sehen. Sonst bleibt das Gespräch voller Mißverständnisse. Gewiß wird dann vor allem der christologische Mangel bei Holl nach wie vor hervortreten, aber vielleicht auch stärker der Grund seiner Zurückhaltung gegenüber den bis dahin angebotenen Auffassungen der Christologie Luthers. Ich glaube, daß diese redliche Enthaltsamkeit von gängigen christologischen Formeln eine neue Sicht der Christuswirklichkeit bei Luther wesentlich erst mit ermöglicht hat.

und wirklich sachliche Mängel viel deutlicher voneinander scheiden lassen. Die notwendige Kritik würde viel deutlicher zugleich das hervorheben, was man voneinander gelernt hat und wo überwundene, aber notwendige Stufen in der Entwicklung vorliegen.

Während die Entfaltung des Rechtfertigungsbekenntnisses zu dem in Christus kommenden Gott nichts prinzipiell Neues in die Forschung bringt — es sei denn in der systematischen Konsequenz und Vollständigkeit, in der aber doch andere (R. Herrmann, Iwand) schon vorangegangen sind —, ist der zweite Teil des Buches, die Auseinandersetzung mit der Scholastik, voll neuer wichtiger Erkenntnisse. Wir haben hier in großen Abschnitten (Thomas, Augustin, Nominalismus, deutsche Mystik) die umfassendste Kritik an der scholastischen Theologie von der Lehre Luthers aus, die es bisher gibt. Die schematische Monotonie, mit der alle diese Erscheinungen abgehandelt und die echten theologischen Anliegen von den dafür förderlichen oder schädlichen philosophischen Einflüssen geschieden werden, hat zwar etwas Bedrückendes und Ermüdendes, war aber wohl einfach eine Hilfe, durch diesen Urwald von Gedankenmassen einige übersehbare Pfade zu schlagen. Wie Link diese Aufgabe bewältigt, das ist eine bedeutende Leistung und eine wertvolle Hilfe für die Auseinandersetzung mit der damaligen und heutigen katholischen Theologie, vor allem auch für die noch unerledigte Frage: Luther und Thomas von Aquino. Wir können hier die Einzelheiten des Buches nicht erörtern, sondern fragen nur nach der stärksten positiven Beziehung Luthers zu einer überlieferten Lehrform: zu Augustin. Link hebt die starke Gnadenbotschaft und die Auffassung der iustitia dei als der Selbstmitteilung Gottes als die wichtigsten Verbindungsglieder zwischen Augustin und Luther heraus und zeigt sehr fein, wie sie von Elementen der platonischen Philosophie bei Augustin gestützt werden (unbedingte Transzendenz Gottes, passiver Charakter des Erkennens). Aber die philosophische, anthropologische Fragestellung Augustins verdirbt seine theologischen Ansätze. Nach der Zwischenschaltung der göttlichen Gnadentat wird seine christliche Menschen- und Sittenlehre zu einer Art zweiter Auflage der aristotelischen Tugendethik. Der Blick wird ganz auf eine neue moralische Zuständlichkeit im Menschen gelenkt. Daraus ergibt sich nicht nur das Denken im Schema der Lohnordnung, das Luther, wie wir sahen (s. o. S. 39), noch einige Zeit an Augustins Theologie belastete, sondern auch ein Verfall der Ethik, der Link veranlaßt, mit Holl Augustin einen „Verderber der christlichen Sittlichkeit" zu nennen[1]). Dies Urteil gründet sich vor allem auf Augustins Anerkennung der Selbstliebe als einer Pflicht, die beim Gebot der Gottes- und Nächstenliebe vorausgesetzt ist. Durch diese Kritik an Augustin wird wiederum deutlich, daß die iustitia dei zwar ein bestimmtes exegetisch-begriffliches Problem stellt, aber doch keine isolierte Frage ist, sondern von der Rechtfertigungslehre bestimmt wird, in der sie steht.

---

[1]) S. 246. Holl, Aufs. I, 165.

Der Prüfstein für die Anschauung von der Rechtfertigung ist die Ethik. Das zeigen schon die historischen Beispiele. Denn auch in den anderen Vergleichsfällen (Thomas, Nominalismus, deutsche Mystik) zieht Link die Folgerungen so weit aus. Er lenkt darum noch einmal zurück, um in einem abschließenden Kapitel „die theologische Begründung des christlichen Handelns" aufzuweisen. Es ist kein Zufall, daß gerade bei der Prüfung dieses entscheidenden Zusammenhangs die stärksten Bedenken gegen Links Darstellung der Lutherschen Rechtfertigungslehre erwachen. So richtig im ganzen seine Analyse der Formel simul iustus et peccator ist, so wird doch in keiner Weise deutlich, daß Rechtfertigung für Luther ein schöpferisches Handeln Gottes ist, das — ohne jede philosophische Spekulation auf ein Tugendideal und ohne schwärmerischen Perfektionismus — aus dem Christen schon hier auf Erden einen anderen Menschen macht. Es bleibt dabei bestehen: Haec vita non habet experientiam sui, sed fidem[1]). Je mehr der Christ von Rechtfertigung weiß, um so mehr wird er sich als Sünder fühlen. Und doch ist die verwandelnde Kraft des Gnadenwortes Wirklichkeit. Und von diesem neu geschaffenen Dasein muß die Darstellung des christlichen Handelns Zeugnis geben. In der allzu knappen, formelhaften, sich die Gegner wie öfters in dem Buche zum Zwecke der Auseinandersetzung zurechtmachenden Skizze der Ethik Luthers ist vieles richtig, vor allem dies: Luther gibt keine besonderen sittlichen Regeln, sondern will die Forderungen des natürlichen Lebens oder, wie Link mit Vorliebe sagt, der „Bürgerlichkeit" im Glauben vor Gott erfüllt wissen. Aber dieser wenig glückliche Begriff verdeckt völlig das Unbedingte, Heroische, auf Glauben hin Wagende, das der eigentliche Nerv von Luthers Anweisungen für das christliche Handeln ist. Diese Verzeichnung hängt mit jenem Mangel in der Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre notwendig zusammen. Ich könnte es auch anders ausdrücken: Link hat zwar die notwendige Scheidung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, aber nicht auch ihren notwendigen Zusammenhang erkannt. Daß wir unsere Existenz vor Gott allein extra nos in Christus haben, daß Christus zugleich aber in uns die Kraft eines neuen Lebens ist, hängt unlösbar zusammen[2]). Für den Zusammenhang, in dem wir Links Buch hier nur betrachtet haben, heißt das: iustitia dei ist bei Luther nur die Mitteilung der göttlichen Gnade, aber in ihr (und nur in ihr) ist bereits der Sieg der göttlichen Gerechtigkeit über unsere Sünde entschieden und in der Auswirkung begriffen, der uns im Glauben verheißen ist.

[1]) Röm. I 54, 15. Ficker. WA 56; 58, 15.

[2]) Ich darf dafür auf meinen Aufsatz „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten" (Imago Dei, Festgabe für Gustav Krüger 1932, S. 85ff.) verweisen, der Link entgangen ist. Ich vermute, daß hier ziemlich weithin eine Verständigung möglich gewesen wäre.

Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther

Ein Beitrag zur Geschichte des Apostelworts Acta 5, 29

Von Hermann Dörries

Hans Frh. von Soden zum 60. Geburtstag am 4. November 1941 gewidmet

Einem Bibelwort, das auch an die Fragen des Rechts und der kirchlichen Ordnung rührt, in seinem kirchengeschichtlichen Verständnis zur Stelle seiner reichsten Entfaltung und vorbildlichen Anwendung zu folgen, um es so zu uns reden zu lassen, — ein solches Thema entspricht gewiß am ehesten der Lebensarbeit Hans von Sodens, die in ihrer wissenschaftlichen Weite und praktischen Abzielung nicht zuletzt dieser Verbindung gilt.

Der Vorrang des Gottesgebots vor allem anderen, was auf den Menschen Anspruch macht, ist nicht erst von der christlichen Kirche bezeugt. „*Πείσομαι μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν*“ läßt Plato in der Apologie den Sokrates zu seinen Richtern sprechen[1]). Aber indem die Apostel dem Hohen Rat auf sein Verbot ihrer Predigt fast mit den gleichen Worten antworten: „*Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*“, nehmen sie für ihre Verkündigung den Hoheitsanspruch Jesu auf und geben dem Wort seinen neuen Klang. Seither ist es nicht verstummt und hat immer wieder in besonderer Lage sich hören lassen. Wie es aber teilhat an dem Schicksal der Predigt, die sich auf es beruft, und nicht nur Annahme und Gehör, sondern auch Abwehr und Mißverständnis erfährt, so sind auch bei denen, die es aussprechen, Verwendung und Verständnis keineswegs gleich. Und mannigfach sind die Fragen, die an ihm entstehen: Woher nahmen die Apostel das Wort, — aus der Allgemeinüberzeugung, aus dem Alten Testament, aus besonderer Inspiration? Was gab ihnen das Recht zu seiner Anwendung gerade auf ihr Reden und Wirken? Deckt es alles, womit die Kirche sich von der Welt unterscheidet, auch ihre Sitte und ihre Einrichtungen, ihre Ordnung und Verfassung? Steht zunächst ihre Verkündigung unter dem Schutz dieses Wortes, oder auch deren Annahme, gilt es nur dem Predigtamt oder auch der sich darum sammelnden Gemeinde? Bezieht es sich allein auf das Evangelium oder auch auf die sittlichen Weisungen der Kirche, ist es selbst Evangelium oder Gesetz? Nicht

[1]) *Απολογία Σωκράτους* 29 d.

alle diese Fragen finden Antwort und nicht überall stand das Verständnis des Worts auf gleicher Höhe, so kühn und eigenartig die Anwendung schon in der Alten Kirche auch oft gewesen ist!

Mit Act 5, 29 gibt Dionys von Alexandrien die Antwort wieder, die er dem kaiserlichen Statthalter erteilte, als dieser die Verehrung der Staatsgötter von ihm forderte[1]). Lucifer von Calaris verwahrt sich und die strengen Nicäner unter Berufung auf das Apostelwort gegen den Vorwurf des Kaisers Constantius, „frech" und „hartnäckig" zu sein[2]). Bischof Alexander von Hierapolis lehnt damit die Union von 433 ab und erklärt sich lieber zur Verbannung als zur Gemeinschaft mit den ägyptischen Häretikern bereit[3]).

Wiederholt sich in diesen Fällen die Bekenntnissituation der Urgemeinde, so ist es das Tatbekenntnis, zu dem der Prediger von II. Clem. mahnt: vor Menschen unerschrocken sollen wir mit Nächstenliebe und Entsagung den Herrn bekennen[4]). In abgeleitetem Sinne gehört dahin, daß Origenes sich auf das Gottesgebot stützt, wenn er bei der Besprechung ärgerlicher Schriftstellen seiner Pflicht als gewissenhafter Exeget nicht untreu werden will[5]). Wenn er dem heidnischen Polemiker gegenüber die Geltung des positiven Rechts von dessen Übereinstimmung mit den göttlichen Geboten abhängen läßt[6]), so spiegelt sich darin mehr der Missionsoptimismus des christlichen Idealisten als die Einsicht in die bleibende Gegensätzlichkeit von Welt und Gottesreich. Führt Origenes schließlich die furchtlose Offenheit, die in dem Satz sich bekundet, als Beweis für die Glaubwürdigkeit der Apostel an, denen sichtbar alle Verstellung fern lag[7]), so nimmt das die spätere Verwendung des Worts vorweg, als Blatt in dem Ruhmeskranz der Apostel zu dienen.

[1]) Euseb. h. e. VII 11, 5. Erwartet man, dem Wort gerade in Märtyrerakten häufig zu begegnen, so sieht man sich freilich enttäuscht. Denn so völlig es durch Act 5, 29 gedeckt ist, das Zeugnis, für das die Märtyrer starben, hat in der Regel konkreteren Inhalt. Erklärt sich das auffällige Zurücktreten vielleicht auch aus dem Verfall wirklicher Religion auf römischem Boden? Denn der Gebrauch des Wortes setzt voraus, daß man auch auf der Gegenseite ernsthaft mit göttlichen Geboten rechnet.

[2]) CSEL 14 p. 246, 17.

[3]) Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, t. I 4 p. 199, 33.

[4]) IV, 4.

[5]) In Numeros Hom. XX 4. Gr. Chr. Schriftst. Bd. VII 2, S. 196, 11.

[6]) Contra Celsum VIII 26. Bd. II, S. 242, 21.

[7]) Joh.-Komm. X 34. Bd. IV, S. 207, 37.

Unter die Regel der Apostel stellt Polykrates von Ephesus in Abwehr des Ansinnens des römischen Bischofs Victor, den römischen Ostertermin anzunehmen, sein Festhalten an der kleinasiatischen Überlieferung[1]). Umgekehrt fordert Augustin mit der gleichen Regel die Donatisten auf, statt der bei ihnen überlieferten Menschenworte die Worte Christi anzunehmen, die er ihnen vorhält[2]). Ähnlich entgegnet Basilius im Streit über die Trinitätslehre den Meinungen, man dürfe den Hl. Geist nicht mit Vater und Sohn zusammenstellen: da der Missionsbefehl es doch tue, so müsse man Gottes Gebot gehorchen, nicht Menschen[3]). Eine feine Anwendung findet das Apostelwort, wenn Augustin mit ihm die Fortsetzung des fruchtlosen Versuchs begründet, die Donatisten zu überzeugen: danach haben schon die Propheten gehandelt, als sie zu Leuten gesandt wurden, die ihrer Rede doch nicht gehorchten, sondern das Gegenteil sagten und taten[4]).

Im Mönchtum war der Gegensatz, in dem das Wort zur Entscheidung rief, nicht der des Christusbekenntnisses gegen den Götterdienst, oder der der Kirche gegen die Häresie, sondern der Weltentsagung gegen die Versuchungen der Welt. Zu diesen gehören ebensogut die Liebe zu Eltern und Familie, wie die Furcht vor Spott und Anfeindung. Ihnen setzt Basilius nach dem Vorbild der Heiligen das Wort vom Primat des Gotteswillens entgegen[5]). Unmittelbar biblischen Klang hat die Weisung der Langen Regeln an den ins Kloster entlaufenen Sklaven, zu seinem Herrn zurückzukehren, nur aber, wenn er dort zur Übertretung eines Gebots des wahren Herrn, Christus, genötigt werde, standhaft zu bleiben, damit nicht seinetwegen der Name Gottes gelästert werde[6]). Ist es aber hier das Gebot des zum Befehlen Berufenen, um das es geht, so löst Basilius bei seinen Mönchen ausdrücklich den Befehl von der Befehlsgewalt ab: es soll nicht gefragt werden, wer etwas sagte, sondern was er gesagt hat, und nicht die Amtsvollmacht des Verlangenden ist zu prüfen, sondern der Inhalt des Ver-

[1]) Euseb. h. e. V 24, 7.

[2]) Contra litteras Petiliani II 187. CSEL 52 p. 116, 25.

[3]) De Spiritu Sancto X 24 (Basilii opera omnia ed. Garnier, Paris ²1839, t. III p. 20E).

[4]) Contra Cresconium. CSEL 52 p. 334, 27. [6]) Reg. fus. tr. 8.

[5]) Reg. fus. tr. 11; in diesem Falle wird doch auch die andere Möglichkeit zugelassen, daß das Kloster den Sklaven behält; es wird nur angewiesen, die daraufhin eintretenden Unannehmlichkeiten geduldig auf sich zu nehmen.

langten. Stimmt das von irgend einem Mitmenschen Begehrte mit den göttlichen Geboten überein, so wird es selbst zu Gottes Willen; wenn aber nicht, dann ist es Zeit zu sprechen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen," so nahe verwandt oder angesehen der Redende auch sein mag[1])! — Ähnlich wendet Hieronymus das Wort an, wenn er beteuert, im Kampf gegen die Häresie dürfe man sich nicht durch Freundschaftsbande fesseln lassen[2]): trotz der dogmatischen Wendung hält er sich in der gleichsam privaten Sphäre der Mönchsethik. — In der ps.-basilianischen Schrift De baptismo sind es gar nur einleuchtende und darum verführerische Gedanken, denen gegenüber es den Gottesgehorsam zu üben gilt[3]); von einem Pflichtenkonflikt ist hier nichts mehr übrig geblieben!

Es mag als Nachwirkung des Mönchtums gedeutet werden, steht aber — was ja kein Widerspruch wäre! — jedenfalls im Zusammenhang mit der jetzt so bedeutungsvoll gewordenen Heiligenverehrung, wenn Gregor I., der das Wort oft zitiert, sein Augenmerk ganz an den Sprecher heftet. Petrus ist ihm das Beispiel der Auserwählten Gottes, die, äußerlich bedrückt, innerlich wie von dem Gipfel eines hohen Berges auf die Ebene des gegenwärtigen Lebens herabschauen[4]). An Petrus, der von geringen Anfängen zu der Reife dieses Wortes herangewachsen ist, kann man das allmähliche Wachsen der Heiligen verfolgen[5]). Unter dem Hinschwinden des Fleisches, d. h. der delectatio carnalis, wurden die Gebeine, d. h. die virtutes animae Hiobs, offenbar, wie unter den Geißeln und Drohworten des Hohenrates der robur fidei der Apostel[6]). Wie das edle Roß nicht erschrickt vor der Drommete Hall, so der Apostel nicht vor dem Drohen der Hohenpriester[7]). Der Wein, von dem Eli die Hanna trunken glaubte (I. Sam. 1, 14), ist der fervor praedicationis der Apostel[8]). Worauf es Gregor vor allem ankommt, ist doch der Gegensatz der verleugnenden Schwäche

[1]) Reg. brev. tr. 114.

[2]) In Jerem. IV praef. (CSEL 59 p. 222, 18).

[3]) l. II qu. XI (Basil. t. II p. 670 E).

[4]) S. Gregorii papae I. opera omnia. Venedig 1768ff. t. I p. 243: Moralia VII 53 zu Hiob 6, 24.

[5]) Moral. XXII 46 zu Hiob 31, 37 (t. II p. 364).

[6]) Moral. XXIII 52 zu Hiob 33, 21 (t. II p. 32); ähnlich l. XXVIII 27 zu Hiob 38, 5 (t. III p. 176).

[7]) Moral. XXXI 67 zu Hiob 39, 24 (t. III p. 296).

[8]) l. I 29 in I. Reg. (t. XIII p. 18).

zu der standhaften Kühnheit des Petrus: es ist die Wirkung des Hl. Geistes, die sich da spüren läßt[1]). Die Hinfälligkeit des Petrus wurde durch den Hl. Geist zu freudiger Kraft[2]). So wird denn Petrus zum Typos der vordem furchtsamen Kirche, die durch den allmächtigen Geist zum Widerstand gegen alle Gegner gestärkt wird[3]).

Das Thema von dem Hl. Geist als der Seele des Apostelworts ist im Mittelalter aufgenommen, freilich mit bezeichnenden Variationen. Dem mystischen Theologen wird das Wort zum Erweis der engen Liebesverbindung der Apostel mit Christus[4]). In der Programmschrift des Reformpapsttums, in Humberts Buch adversus Simoniacos, heißt es: „Der Hl. Geist leistete in den schlichten und ungelehrten Aposteln den Fürsten der Priester und der Obrigkeit der Juden Widerstand![5])"

In Humberts Satz klingt das neue Motiv an, das bald das beherrschende geworden ist. Im Kampf wider Kaiser und Königsmacht hat das Papsttum das Apostelwort in den Dienst seiner Sache gestellt und damit in neuer Weise die alte Front herzustellen versucht. Wie zu erwarten, ist es Gregor VII., der, zuerst in einem Brief an Burkhard II. von Halberstadt vom 26. Oktober 1074, die Verbindung vollzieht. Dessen eingedenk, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen — so rühmt der Papst von seinen Legaten, die in Deutschland keinen Erfolg gehabt hatten —, hätten sie den Wünschen der Fürsten widerstanden und wären sie unter Verzicht auf alle Ehren und Reichtümer für die durch sie repräsentierte Autorität eingestanden[6]).

In dem Schreiben an die deutschen Bischöfe und Fürsten vom 25. Juli 1076 lobt der Papst seine Getreuen, daß sie aus Liebe zu Gott und seiner Ehre seine Gebote dem weltlichen Vorteil und der Gunst der irdischen Könige vorzögen. Der Gehorsam gegen Gott fordere jetzt, daß sie ohne Rücksicht auf Gefahr König Heinrich zur Buße bewögen und so lange die Gemeinschaft mit ihm mieden; ganz wie

---

[1]) Moral. XVII 49 zu Hiob 26, 13 (t. II p. 194).

[2]) In Evangelium l. II hom. 30, 8 (t. V p. 292).

[3]) Super Cantica canticorum expositio VIII 9 (t. XIV p. 61).

[4]) Philippi Abb. Bonae-Spei opera. Duaci 1621 p. 241a: In Cantica cantic 7.

[5]) l. III (ed. Tr. Thaner in Monumenta germ. hist. Libelli de lite imperatorum et pontificum t. I Hannover 1891 p. 233, 6).

[6]) Register Gregors VII. l. II, 12 (hrsg. v. E. Caspar Berlin 1920, S. 143).

der Papst gehalten sei, lieber den Tod zu erdulden als der Zerstörung des christlichen Gesetzes schweigend zuzusehen[1]). Und in dem berühmten Brief an Hermann von Metz vom 25. August 1076 heißt es: „Sicut illi, qui omni sue voluntati Deum proponunt eiusque precepto plus quam hominibus oboediunt, membra sunt Christi, ita et illi, de quibus supra diximus (die Könige und Fürsten dieses Säkulums, die ihre Ehre und zeitlichen Gewinn der Gerechtigkeit Gottes vorziehen), membra sunt antichristi[2])." Act. 5, 29 verwirklicht sich hier in der Anerkennung der Banngewalt des Papstes auch über die Könige. Gehorsam gegen den päpstlichen Auftrag, gegen das vom Papst ausgedeutete christliche Gesetz, gegen den die Gerechtigkeit und Ehre Gottes wahrnehmenden pästlichen Bann, — darin bewährt sich die rechte Entscheidung zwischen Menschen- und Gottesgehorsam!

Kaiserliche Theologen haben diese Meinung zu entkräften gesucht: der für alle späteren Päpste vorbildliche Gregor I. habe einst erklärt, daß nicht nur Bischöfe, sondern auch die Päpste den Herrschern zu Gehorsam verpflichtet seien, sogar in Dingen, die Gottes Willen zuwiderliefen. Diese Beweisführung schießt in ihrem zweiten Teil fraglos über das Ziel hinaus, und so wird sie von dem deutschen Gregorianer Manegold mit Abscheu zurückgewiesen: „Was kann es Schändlicheres und Verbrecherischeres geben als diese Behauptung, als sei man verpflichtet, gegen den Willen des Herrn irgendeinem Menschen Gehorsam zu zollen, da uns doch der Fürst der Apostel selbst belehrt mit dem Wort: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen[3])‘ ?"

Nicht in Deutschland, aber in England hat im Kampf Heinrichs I. um die geistliche Gerichtsbarkeit ein Teilnehmer der königlichen Gesandtschaft nach Rom den Satz zum erstenmal umgekehrt dem Papst entgegengehalten. Zwar versucht er nicht, nun eine andere Rangordnung der Pflichten mit Überordnung des Königsgehorsams zu verfechten; aber er weist darauf hin, daß Papstdekret und Gottesgebot sich durchaus nicht immer decken: „Der römische Papst befiehlt vieles, was Christus nicht befohlen hat, und sagt manches, was kein Apostel gesagt hat." „Ein anderer ist der Wille eines Menschen, ein anderer der Gottes. Aber wir müssen Gott mehr gehorchen als

[1]) l. IV, 1 (ebda. S. 290).

[2]) l. IV, 2 (ebda. S. 295).

[3]) Manegold, Ad Gebehardum liber. c. XLV (ed. K. Francke Mon. Germ. hist. Libelli de lite I p. 388).

einem Menschen, zumal einem solchen, der nicht in der Liebe und in Gott bleibt und Gott nicht in ihm (vgl. 1. Joh. 4, 16)[1])!"

Das ist doch Ausnahme geblieben, und die auf Röm. 13 gestützte Argumentation der kaiserlichen Publizistik ist nie zu voller Sicherheit und Klarheit gelangt. Solange die Papstidee selbst unerschüttert blieb, war auch der Gehorsam gegen Gott gleichsam eingefangen in den gegen den Papst. Der Mönch von St. Blasien konnte überzeugt sein, ein unanfechtbares Axiom auszusprechen, wenn er schrieb: „Daran haben insgesamt Geistliche und Weltliche aufs festeste sich zu halten, daß sie niemandem jemals gegen Gott und die apostolische Autorität gehorchen; denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Wie hoch also immer die kaiserliche Majestät zu ragen scheint, so ist es dennoch nicht recht, daß ihr gegen Gott gehorcht werde[2])!"

Neue Gedanken sind im Mittelalter nicht mehr hinzugekommen, wenn man nicht die Einbeziehung von Act. 5, 29 in die ordo-Vorstellung anführen will. Hier ist dem Wort zwar kein neues Wirkungsfeld er-

---

[1]) Tractatus Eboracenses V: De Romano pontifice (ed. H. Boehmer ebda. III p. 680, 34. 681, 22). Im Dienste grundsätzlicher Entgegenstellung steht das Wort erst am Ausgang des Mittelalters bei den gesetzlichen Reformern: Wyclif, De Christo et suo adversario Antichristo c. XIV (Polemical Works in Latin, ed R. Buddensieg, II p. 689). Speziell gegen die geistliche Gerichtsbarkeit redet Wyclif in der 26. Epistelpredigt (Sermones III p. 211). Wyclif (Sermons ed. I. Loserth, IV p. 430) hält es für nötig, hinzuzusetzen: „Nec valet amare Christum dulciter et prudenter, nisi et ametur constanter."

[2]) Bernald, Apologeticae rationes (ed. Fr. Thaner, ebda. II p. 100, 31): „Hocque omnes generaliter tam spirituales quam seculares firmissime adtendant, ut nulli umquam contra Deum et apostolicam auctoritatem obediant: ‚oportet enim plus obedire Deo quam hominibus'. Unde quantumcunque imperatoria maiestas excelsa videatur, non est tamen aequum, ut contra Deum ei obediatur." — Dagegen behandelt Bernald den vorhergehenden Satz, daß ein Mönch dem Gehorsam gegen Laien überhaupt entnommen und nur noch dem seines Abtes unterworfen sei, selbst als nicht unangefochten. — Daß übrigens auch für das strengste mönchische Denken der Gehorsam gegen den Oberen eine Grenze hat, rückt Bernhard von Clairveaux in ep. VII dem Mönch Adam vor, der seinem Abt in die peregrinatio gefolgt war: er habe sich hier an Act 5, 29 halten müssen, es gebe keine obedientia in malo. „Igitur facere malum quolibet etiam jubente, constat non esse obedientiam sed potius inobedientiam." (Opera, Köln 1641, p. 12a.)

öffnet, aber eine dem mittelalterlichen Denken entsprechende Begründung gegeben. Deutet sie sich schon bei Bernhard von Clairveaux an, wenn dieser mit Berufung auf die Regula S. Benedicti (c. 71) betont, daß immer der höhere Gehorsam den niederen löst[1]), so findet sie ihren klarsten Ausdruck bei Thomas von Aquino: „Magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati: cujus signum est quod praeceptum inferioris praetermittitur, si sit praecepto superioris contrarium[2])". Und noch am Ausgang des Mittelalters steht fest: „Ubi superior praecipit et inferior contradicit, non est audiendus inferior[3])!"

Das ist also die Lage, die Luther vorfindet: das Gottesgebot begegnet uns in der Regel in den Ordnungen des Lebens, wobei im Konfliktsfall die höhere vorgeht und sich Gottes Wille insbesondere in den kirchlichen Anforderungen kundgibt. Eine Ausnahme von der Pflicht, sich hier einzufügen, bildet es, wenn ein Oberer etwas verlangt, was von der übergeordneten Gewalt verwehrt wird; selbst eine päpstliche Weisung kann niemanden zur Sünde nötigen.

Es gibt doch noch eine zweite Ausnahme, die selbst das ausdrücklich in Gottes Dienst stehende Handeln unterbricht. Wenn Gott einen Menschen mitten aus den Werken kirchlichen Gehorsams durch Ekstase oder besondere Erleuchtung herausreißt, so ist der Mensch gehalten, das Werk abzubrechen, den Gehorsam der Kirche zu verlassen und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Diese Ausnahme, die die mittelalterlichen Theologen von der allgemeinen Regel konstatieren, nach der Gottes Gebot sich im Kirchengebot realisiert, ist es, von der Luther ausgeht, um der kirchlichen Gewalt auch sonst eine Grenze zu ziehen und die Unterschiedenheit beider Gebote klarzumachen. Wenn bei dem unmittelbaren Ruf Gottes die Gesetze der Kirche schweigen — so folgert Luther in der Resolution zur 10. These[4]) —, so müssen sie erst recht schweigen bei der großen Ekstase und dem letzten Ruf Gottes, dem Tod! Mithin geht es nicht an, daß die Kirche die Ableistung der von ihr aufgelegten Strafen dem Fegefeuer vorbehält; im Tode endet mit jedem menschlichen Anspruch auch der der Kirche!

---

[1]) Ebda. p. 12b.
[2]) Summa theologica II, II qu. CV art. II.
[3]) In epistolas omnes canonicas etc. Köln 1533 f. LXXXVIII^{v}.
[4]) WA I S. 549. Ich zitiere wie üblich, in moderner Schreibung.

In den wenigen Wochen nach Erscheinen der Resolutionen geschriebenen Begleitsätzen, mit denen Luther die vielumstrittene Predigt über die Kraft des Bannes herausgab[1]), verwendet er das Apostelwort zum zweitenmal. Jetzt ist es das Mißwollen und der Haß der Öffentlichkeit, gegen die es sich kehrt, und von einer gegen die Kirche kritischen Haltung ist so wenig die Rede, daß Luther gar, wenn seine Oberen ihm sein Amt entzögen, darin den Willen Christi verehren würde. Aber — und das ist von größter Tragweite für den Umfang der kirchlichen Autorität — solange sie ihn darin belassen, muß er die Obliegenheiten seines Amtes wahrnehmen, unbekümmert nicht nur um die murrende Menge, sondern auch um unzufriedene Vorgesetzte. Denn diese haben zwar Gewalt über das Amt, aber nicht in das Amt, in dessen frei erkannten und persönlich vertretenen Anforderungen er nicht Menschenweisungen, sondern Gottes Gebot gehorcht und ihm verantwortlich ist.

Gehört also auch die zweite Stelle, obwohl sie anders gerichtet ist, in diesen Zusammenhang, so beschäftigt sich die dritte wieder ausdrücklich mit den Grenzen der kirchlichen Autorität. Am Ende der schriftlichen Antwort auf Cajetans Forderung der Unterwerfung, die Luther in Augsburg dem Kardinal überreichte, bekundet er seine Gewissensbindung an die von ihm aufgeführten Bibelstellen und schließt dann ab: „Et stantibus his auctoritatibus aliud facere non possum, nisi quod obediendum esse deo magis quam hominibus scio[2])."

Die kirchliche Lehrautorität, soweit sie ihm in der Person des päpstlichen Legaten nahe kam, gehört für Luther, wenn sie in Gegensatz zur Hl. Schrift gerät, auf die Seite des bloßen Menschengebots, dessen Anspruch hinter dem Gottes zurücktreten muß.

In der Schrift an den Adel mahnt Luther mit leichter Abwandlung des Worts, Gott mehr zu fürchten als die Menschen und darum mehr als einen ungerechten Bann sich das Los der gefährdeten armen Seelen zu Herzen zu nehmen: es ist Zeit aufzuwachen und an die kirchlichen Schäden Hand anzulegen[3]).

---

[1]) WA 1, 638. Sermo de virtute excommunicationis. Bei Wyclif (Sermones, III p. 73) ist es die Pflicht zu predigen, in der sich treue Priester durch Exkommunikationen und Zensuren des Antichrist nicht irre machen lassen.

[2]) Acta Augustana. WA 2, 16.

[3]) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520. WA 6, 415.

Luther denkt nicht daran, den kirchlichen Bann um seine Geltung zu bringen. Aber er will zeigen, daß, wenn die Kirche ihre Vollmacht überschreitet, ihre willkürlichen Maßnahmen das Gewissen nicht binden. Das Apostelwort wird zum Mittel, die religiöse Autorität der Kirche auf ihr Amt und ihren Auftrag zu beschränken und zum Anstoß für das große Reformwerk, zu dem Luther aufruft!

Nach Bulle und Bücherverbot gerieten nicht wenige Freunde Luthers dadurch in Bedrängnis, daß manche Priester Absolution und Kommunion von der Auslieferung lutherischer Bücher abhängig machten. In seinem „Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher" (1521) widerrät Luther jedes Eingehen auf solches Verlangen, selbst auf die Gefahr hin, nicht absolviert zu werden, und fordert, gestützt auf Act 5, 29, sich dem kirchlichen Gebot zu entziehen[1]).

Es wäre wieder unrichtig, wollte man hierin ein Antasten der kirchlichen Schlüsselgewalt oder auch ein Abwerten der priesterlichen Absolution erblicken, die damit als entbehrlich bezeichnet würden. Was hier geringer eingeschätzt wird, ist die kirchliche Lehrautorität. Das Urteil über Recht und Unrecht einer Lehre wird der Hierarchie aus den Händen genommen und der Gemeinde gegeben. Ihr an das Schriftzeugnis gebundenes Urteil preiszugeben hieße sich gegen Gottes Gebot aufzulehnen. Die religiöse Bindung an das im Gewissen sich bezeugende Evangelium hebt den Wert des menschlich-priesterlichen Vergebungszuspruchs nicht auf, entzieht aber dem willkürlich versagten die Bindekraft. Auch hier ist es also die Einschränkung der kirchlichen Gewalt auf eine Amtsgewalt, was die Apostelregel Luther leistet.

Es ist etwas ähnliches und erinnert zugleich an Augustins Argument gegen die Berufung der Donatisten auf ihre Überlieferung, wenn Luther in der Schrift gegen den Löwener Professor Latomus „Rationis Latomianae confutatio" (1521) dessen Berufung auf die exegetische Tradition mit Act 5, 29 zurückweist. Wo sie sich in Gegensatz gegen den klaren Schriftsinn stellt, wird die Autorität der Kirchenväter zum nichtigen Anspruch profaner Neuerung, — menschliche Meinung, die dem göttlichen Gebot des Gehorsams gegen sein Wort zu weichen hat[2]).

---

[1]) WA 7, 294.
[2]) WA 8, 117.

In der auf der Wartburg geschriebenen Weihnachtspostille (1522) dient das Petruswort Luther als Stütze im Kampf wider die Geltung der Mönchsgelübde. Wäre wirklich — so folgert er — das Halten des mönchischen Armutsgelübdes gottgeboten, so könnte kein Mensch davon befreien, auch der Papst nicht. „Kannst du ein Gottesgebot um Menschen willen übertreten, so kannst du sie auch alle übertreten[1])." — Gottes Gebot ist die Grenze der kirchlichen Vollmacht!

Dasselbe gilt gegenüber der Verteidigung des Priesterzölibats mit der Berufung auf das päpstliche Verbot. In der Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe" (1522) argumentiert Luther e concessis: „Wenn der Papst geböte, nicht ehren Vater und Mutter — wie er, fügt Luther in Parenthese hinzu, es in Wirklichkeit auch tut — und alle Gottesgebote vertilget, solltet ihr nicht die sein, die sich ihm mit Leib und Leben um Gottes Worts willen entgegensetzen? Habt ihr nicht gelesen S. Peters Spruch: ‚Man muß Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen'?[2])"

Es ist bezeichnend, daß Luther anfangs das Apostelwort zur Kirchenkritik verwandt hat. Es schränkt die Vollmacht der Kirche auf die Lebenden ein und bindet das kirchliche Handeln an die göttlichen Gebote; es setzt für Lehrautorität und Tradition die Hl. Schrift als Grenze und es wahrt der Gemeinde das Recht, über die Schriftgemäßheit einer Lehre zu urteilen; es läßt den Lehrer seine Amtsobliegenheiten als Gottesgebot verstehen, und es beschwichtigt die Gewissen über den ungerechten Bann.

Es sind also jetzt keine bloßen Ausnahmen mehr, wenn Gottesgehorsam und Kirchengehorsam auseinandertreten. Die so lange dauernde Verbindung ist gelöst. Da die Kirche dem 1. Gebot zu nahe getreten war, wird sie an den Abstand erinnert, in ihren Stand und Dienst zurückgerufen.

Aber das heißt nicht, daß sie aus ihrem Dienst entlassen würde! Wenn Luther den Widerspruch aufzeigt, in den die Kirche lehrend und handelnd zu Gottes Willen geraten war, so ist es ihre Untreue, die daran schuld war.

Daß Luther nichts ferner lag, als nun die Kirche überhaupt zu zerstören und ihre Autorität zu untergraben, das zeigt sich mit großer

[1]) Kirchenpostille 1522. Ev. am Tage der hl. drei Könige, Mt 2, 1—12, WA 10 I 1, 702.

[2]) WA 10 II, 151.

Deutlichkeit an der neuen Richtung, die das gleiche Apostelwort, das der Kirche ihre Grenze zog, bei Luther jetzt gewinnt, — gegenüber dem Staat!

Luthers Lehre von den Grenzen der Staatsautorität ist nicht erst die Frucht seiner Erfahrung von Worms, daß das Reich seine Macht anwandte, um das Evangelium niederzuhalten. Schon in der Schrift „Von den guten Werken", wo er in der Ausdehnung des vierten Gebots auch den Staatsgehorsam daraus ableitet, denkt er zum Schluß der Möglichkeit, daß die so durch Gottes eigenes Gebot aufgerichtete Gewalt ihre Bahn verlasse und sich gegen ihren Urheber wende. „Wo es aber käme, wie oft geschieht, daß weltliche Gewalt und Obrigkeit, wie sie heißen, würden einen Untertanen dringen wider die Gebote Gottes oder dran hindern, da geht der Gehorsam aus und ist die Pflicht schon aufgehoben. Hier muß man sagen, wie Sanct Peter zu den Fürsten der Juden sagt: ‚Man muß Gott mehr gehorsam sein, denn den Menschen'." Luther wehrt freilich dem Gedanken, der Mißbrauch beende jedes Recht der Obrigkeit und erlaube die Revolution: „Er sprach nicht: ‚Man muß den Menschen nicht gehorsam sein,' denn das wäre falsch, sondern: ‚Gott mehr denn den Menschen'[1])."

Als Beispiel nennt Luther den ungerechten Krieg, in den man seinem Fürsten nicht folgen dürfe, ohne Verletzung des 5. Gebots. „Item so er hieße ein falsch Zeugnis geben, rauben, lügen oder betrügen und desgleichen. Hier soll man eher Gut, Ehre, Leib und Leben fahren lassen, auf daß Gottes Gebot bleibe[2])."

Wie also hier das 4. Gebot angewandt wird auf das Verhältnis des Untertanen zum Fürsten, so das Apostelwort, das die Freiheit der christlichen Verkündigung wahrte, auf die durch keine menschliche Gewalt einzuschränkende Geltung aller Gottesgebote, durchaus auch der der zweiten Tafel.

Dem Übergriff in die erste Tafel tritt Luther dann am gewaltigsten entgegen in dem für Luthers Staatslehre so bedeutungsvollen II. Abschnitt der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" (1523), der das „Haupt-

[1]) Das entspricht freilich nicht dem Sinn des „mehr als", das — im Gegensatz — die gleiche ausschließende Bedeutung hat wie das griechische „μᾶλλον ἤ" (= „nicht ... sondern vielmehr"; W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament ³1937, Sp. 811); natürlich will auch der griechische Satz nicht den obrigkeitlichen Gehorsam nun ein für allemal aufheben.

[2]) WA 6, 265.

stück dieses Sermons" behandelt: ‚wie weit sich weltliche Obrigkeit strecke'. Hier dient als „Summarie" der These, „daß sie sich nicht zu weit strecke und Gott in sein Reich und Regiment greife" das Wort des Petrus Act 5, 29: „damit er ja auch klärlich der weltlichen Gewalt ein Ziel steckt. Denn wo man alles müßt halten, was weltlich Gewalt wollte, so wäre es umsonst gesagt: Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen."

Unter den Dingen, auf die sich das Wort bezieht, nennt Luther: die Anordnung, in dem religiösen Ringen der Zeit beim Papst Stellung zu nehmen, das Verlangen, in Glaubensfragen staatlicher Weisung zu gehorchen, und — eine damals besonders aktuelle Einzelfrage — die Forderung, einem Bücherverbot nachzukommen. Luthers Sprache erhebt sich hier zu mächtiger Entschiedenheit: „Wenn nun dein Fürst oder weltlicher Herr dir gebeut, mit dem Papst zu halten, sonst oder so zu glauben, oder gebeut dir, Bücher von dir zu tun, sollst du also sagen: ‚Es gebührt Lucifer nicht, neben Gott zu sitzen. Lieber Herr, ich bin euch schuldig zu gehorchen mit Leib und Gut, gebietet mir nach eurer Gewalt Maß auf Erden, so will ich folgen. Heißt ihr aber mich glauben und Bücher von mir tun, so will ich nicht gehorchen. Denn da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch, gebietet, da ihr weder Recht noch Macht habt.' Nimmt er dir drüber dein Gut und straft solchen Ungehorsam, selig bist du und danke Gott, daß du würdig bist um göttlichen Worts willen zu leiden; laß ihn nur toben den Narren, er wird seinen Richter wohl finden. Denn ich sage dir, wo du ihm nicht widersprichst und gibst ihm Raum, daß er dir Glauben oder die Bücher nimmt, so hast du wahrlich Gott verleugnet!"

In der Mark, in Meißen und Bayern hatten die Fürsten angeordnet, die lutherischen Neuen Testamente abzuliefern. Diesem Befehl gegenüber läßt Luthers Rat an Klarheit nichts fehlen: „Hier sollen ihre Untertanen also tun: nicht ein Blättlein, nicht einen Buchstaben sollen sie überantworten bei Verlust ihrer Seligkeit." Holt man die verbotenen Bücher aus dem Haus, so gilt freilich, daß man dem Übel nicht widerstehen soll (Mt 5, 39); aber man darf erst recht den Frevel „nicht billigen, noch dazu dienen oder folgen oder gehorchen mit einem Fußtritt oder mit einem Finger", sondern hat sich lediglich leidend zu verhalten[1]).

Es geht hier allein um die Frage der mündlichen und schriftlichen Predigt und des durch weltliche Gewalt nicht zu hindernden freien Bekenntnisses; die Darlegung hält sich also im unmittelbaren Geltungsbereich des angerufenen Bibelwortes und versteht sich als dessen einfache Auslegung. Ihre Bedeutung liegt in dem energischen Geltendmachen und zeitgebotenen Anwenden der biblischen Weisung, wie es nicht ohne Wirkung bleiben konnte!

Dieser ursprüngliche Bereich scheint überschritten in der nach Prag gerichteten Aufforderung Luthers „De instituendis ministris Ecclesiae" (1523), wo es um eine Frage der Kirchenordnung geht. Denn hier wird die Gemeinde aufgerufen, sich selbst Pfarrer zu bestellen, und sich so von den alten und dem Evangelium feindlichen Bischöfen unabhängig zu machen. Wenn dabei, wie zu erwarten steht, „die weltliche Macht und die Fürsten der Völker nach ihrer Gewalt es nicht zulassen wollen und früher anfangen, es zu hindern, als ihr nur daran denkt, solches ins Werk zu setzen, — was soll ich dann sagen als jenes Wort des Petrus: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen'[1])?"

Es ist doch leicht zu sehen, daß es sich bei der Bestellung eines selbsterwählten Predigers nicht um eine bloße Verfassungsform handelt, sondern darum, die Verkündung des Evangeliums zu sichern. So hängt denn auch hier die Weisung, für die sich Luther auf das Petruswort beruft, aufs engste mit dessen eigentlichem Bezirk zusammen, aus dem sie nur die für die besondere Lage der Angeredeten passende Folgerung zieht. Man sieht zugleich, welches das Band ist, das für Luther den zentralen kirchlichen Auftrag, bei dem es keine Rücksicht auf Hindernisse geben darf, mit den Dingen der äußeren Ordnung verknüpft, die an sich wandelbar und zeitgebunden ist, die aber — das wird hier deutlich — dann unter den vollen Ernst des Gottesgebotes rückt, wenn es sich um die Verwirklichung des ersten Auftrags handelt.

Wieder ganz der Glaubenssicherung dient Act 5, 29 in einer Predigt der Sommerpostille (1526), die den Unterschied der geistlichen und weltlichen Obrigkeit und die ungleich größere Wichtigkeit jener darlegt: „Wenn dir auch die weltliche Oberkeit geböte: ‚das sollst du glauben, das sollst du nicht glauben', und ist wider das Evangelium,

[1]) WA 12, 195.

so sollst du ihr nicht gehorsam sein, sondern sprechen wie Petrus sprach: ‚Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen'[1])."

Nicht anders steht es um die „Auslegung der zehn Gebote aus dem 19. und 20. Capitel des andern Buchs Mosi" (1528), die auf Bugenhagens Nachschrift von Lutherpredigten aus den Jahren 1524—27 ruht; nur daß es hier der Gehorsam gegen die Elteru ist, der auf das göttlich Erlaubte eingeschränkt wird. „Wenn sie gebieten wider die Gebote der Ersten Tafel, die sollen den Vorzug haben, da soll der Sohn sprechen zum Vater: ‚Wir haben einen Gott, der ist mehr denn du, ich will dir gern gehorsam sein, so fern es nicht wider Gott ist, wie Petrus spricht Act. 5: Man muß Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen'[2])." Die ausdrückliche Bezogenheit auf die erste Tafel bedeutet nicht die Freigabe der zweiten, sondern die Ableitung der hier gezogenen Grenze aus dem 1. Gebot!

Eine Erweiterung der Rechtssphäre des angerufenen Satzes auf alle die Fälle, wo von einer staatlichen Nötigung zum Unrechttun geredet werden kann, bringt dann die Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" (1526). Sie geht aus von der bei einem Söldnerheer und in den übersichtlichen Verhältnissen wie angesichts des Fehdewesens der Zeit naheliegenden Frage nach der Verpflichtung des Untertanen, an einem ungerechten Kriege seines Herrn teilzunehmen, und erteilt die mahnende Antwort: „Wenn du weißt gewiß, daß er Unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen denn Menschen." Jeder Einwand, was das für Gefahr an Gut, Leben und Ehre nach sich ziehe, wird aufs bestimmteste abgewiesen: „Das mußt du wagen und um Gottes willen lassen fahren, was da fähret." Dann aber wird der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, für den die Ausgangsfrage nur einen Sonderfall bedeutet: „Muß man doch solche Fahr in allen anderen Werken auch gewarten, da die Oberkeit zwingt Unrecht zu tun[3])." Luther läßt nirgends die Entschuldigung zu, man sei nur der Gewalt gewichen, sondern verlangt, alles bis zum Martyrium zu leiden, was um der gewissensbestimmten Dienstverweigerung willen verhängt werden mag.

Dagegen richtet der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn" (1528) jenen allgemeinen Grundsatz, daß kein Staatsgesetz

[1]) WA 10 I, 2, 246. Ev. am 2. Sonntag nach Ostern Joh. 10, 12—16 - 10 III, 122.

[2]) WA 16, 496. [3]) WA 19, 656.

verpflichtet, das Gottes Gebot widerstrebt, aus auf die Predigtbehinderung und Lehrbeschränkung. In dem Abschnitt, der Kirchenordnungen „um guter Ordnung und Friedens willen" gemacht sein läßt und sie „um Lehrens willen" für notwendig erklärt, wird auch der Sinn der Staatsgesetze dargelegt, daß sie nämlich nicht einen neuen Gottesdienst aufrichten, sondern Ordnung schaffen „zu Fried und Liebe". Indem nun aber ihre Verbindlichkeit eingeschärft wird — und darauf liegt der Nachdruck des Absatzes —, wird ihnen zugleich ihre Grenze gesteckt: „Darum man sie alle halten soll, es wäre denn, wo sie geböten zu tun wider die Gebote Gottes, als wenn die Obrigkeit geböte, das Euangelion oder etliche Stücke zu lassen. In diesen Fällen soll man halten die Regel Actuum am fünften: ‚Man soll Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen'[1])."

In unsicherer Überlieferung, einem Zusatz Poachs zu den Wochenpredigten über Joh 16—20 nach einer Predigt vom Osterdienstag 1529, ist ein doch gut lutherischer Gedanke mit Act 5, 29 verbunden, wonach die Amtsautorität des Fürsten feststeht, wie böse und gottlos er für seine Person auch sein mag. „Wenn aber der Fürst schreitet aus seinem Amt und will mich zwingen zu Abgötterei und gottlosem Wesen und mißbrauchet also seines Amts nach seinem Mutwillen, so soll ich Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen, Act 5." Das gleiche gilt für Vater- und Mutteramt, und findet schließlich — worauf der Gedankengang abzielt — seine Anwendung auch auf das geistliche Regiment[2]).

[1]) WA 26, 224. Herr Kollege Hoffmann macht mich freundlich darauf aufmerksam, daß an dieser Stelle bei der Übernahme in die Confessio Augustana eine allgemeinere Fassung gewählt ist, ohne die inhaltliche Bestimmtheit des „Unterrichts". C. A. XVI heißt es: „Itaque necessario debent christiani oboedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent oboedire Deo quam hominibus. Actuum 5." Der von Hier. Baumgartner übersetzte ältere Text, den die Nürnberger Gesandten am 31. Mai 1530 erhielten, lautet: „Derhalb ein Christ schuldig ist, der Oberkeit und ihren Satzungen gehorsam zu sein, es wär dan, daß sie etwas Unchristlichs und wider Gott gebieten, dann da soll man Gott mehr gehorchen dann den Menschen" (Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, hrsg. v. Dt. Kirchenausschuß. 1930). — Es ist wichtig, zu sehen, daß das Grundbekenntnis der evangelischen Kirche Act 5, 29 in weiter Anwendung anführt, d. h. nicht nur auf eine Verhinderung der Verkündigung, sondern auf alles bezieht, was zu Sünde nötigen will!

[2]) WA 28, 469.

Zeigt die Stelle, wie geläufig der Gedanke auch in Luthers Kreise gewesen ist, so erhält er eine schärfere Prägung nicht aber eine Veränderung in der „Heerpredigt wider den Türken" (1529). Darin wird dem gefangenen Christen die Pflicht vor Augen gehalten, seinem neuen Herrn treu und gehorsam zu sein, diesen Dienst aber nicht weiter auszudehnen als auf den Nutzen seines Herrn an dessen Gütern. Will dieser aber den Gefangenen dazu zwingen, Heeresfolge zu leisten und gegen die Christen mitzustreiten, so soll er nicht gehorchen, sondern lieber alles leiden, als sich wider Christen und wider Gott brauchen zu lassen. „Solches will ich auch gesagt und geraten haben allen denjenigen, so unter unserm Kaiser, Papst, Fürsten leben, daß sie sich nicht gebrauchen lassen wider das Euangelion oder wider die Christen zu streiten oder sie zu verfolgen." Act 5, 29 gebietet hier der obrigkeitlichen Gewalt Halt: „Und ist auch in solchem Fall kein Untertan seiner Oberkeit ein Haarbreit schuldig oder verwandt[1])."

Wird hier zum Schluß von der besonderen Lage des Christen unter fremder Gewalt weggesehen auf die Pflichten der evangelischen Christen unter altgläubigem Regiment, so ist es der Gewissenskonflikt, in die der Reichstag von Augsburg und die Rüstungen des Kaisers viele evangelische Untertanen katholischer Herrscher stürzten, was Luther 1531 zu der scharfen „Warnung an seine lieben Deutschen" bewog. Das Büchlein, das sich mit vollem Recht verwahrt, „daß mans nicht mag ufruhrisch schelten (an Philipp von Hessen am 28. Oktober 1530), will doch bei einem Krieg des Kaisers gegen die evangelischen Fürsten die evangelischen kaiserlichen Untertanen vom „Gehorsam abschrecken". Drei Gründe verwehren die Teilnahme an einem solchen Krieg: 1. Du hast in der Taufe geschworen, das Evangelium Christi zu halten und nicht zu verfolgen noch zu bestreiten. Will also der Kaiser dazu nötigen, so soll man ihm erwidern: „Ich will um deinetwillen nicht meinen Gott lästern und sein Wort verfolgen und so frech in Abgrund der Höllen mit dir rennen und springen." 2. Man würde sich so aller Greuel des Papsttums teilhaftig machen. Luther führt das mit starken Farben in ausgeführtem Gemälde vor Augen. 3. Man würde helfen, alles Gute auszurotten, was durch das liebe Evangelium wieder aufgebracht und angerichtet ist, würde also helfen, Christi Reich zu verstören und des Teufels Reich zu bauen".

[1]) WA 30 II, 197.

„Ist dir nun zu raten, so hast du hierin Warnung genug, daß du dem Kaiser und deinem Fürsten nicht sollst gehorsam sein in solchem Fall, wie die Apostel sagen: ‚Man muß Gotte mehr gehorsam sein denn den Menschen'[1])." So ist denn das die Meinung Luthers: Wenn die Soldaten ein christliches Gewissen haben und auf ihn hören wollen, so sollen sie bei einem Angriff auf das Evangelium nicht etwa überlaufen, aber den Kaiser auf dem Felde allein stehen lassen und keine Hand für ihn rühren, sodaß er gezwungen ist, von seinem bösen Vorhaben abzustehen. Wahrlich, eine ungeheuer weittragende Lehre, und es ist leicht verständlich, wie sie in den Verdacht geraten konnte, revolutionär zu sein, — was sie doch nicht im mindesten war!

Noch zwei weitere Stellen gelten diesem Thema und seien deshalb hier genannt! In einer seiner Vorreden (zu Alexios Krosners Sermonen. 1531) geht Luther der ‚frommen' Ausrede nach, „es habe keine Fahr, wenn sie der Oberkeit gehorsam sind und einer Gestalt brauchen, so sündigen sie nicht; man muß der Oberkeit gehorsam sein." Luthers Erwiderung ist mächtig und bestimmt: „Nicht viel Oberkeit gebe uns Gott hierin! Es heißt: alle Oberkeit soll hie Unterkeit heißen, alle Hoheit soll hie Niedrigkeit sein, alle Welt soll das Maul zuhalten, denn hie redet Gott, der allerhöchste. Sein Wort ist's, darüber wir handeln, Gott aber muß man mehr gehorsam sein denn den Menschen. Und hilft nicht, daß wir der Oberkeit gehorsam sind, wo wir damit Gott ungehorsam werden." Gewiß ist die Sünde der Regierenden schwerer: „Es ist gar viel, viel eine größere Sünde, die Leute mutwilliglich wider Gott zu tun zwingen, denn aus Furcht wider Gott sündigen." Aber eine Entschuldigung gibt es für die, die sich zwingen lassen, darum doch nicht, erst recht nicht in Rm 13 und ihrer Gehorsamspflicht[2]). Die Gewissensbindung an die Obrigkeit erlaubt nicht, dem Gewissen Gewalt anzutun und bedeutet keine Fesselung des Gewissens!

In einer Bearbeitung der Predigt Luthers vom 20. November 1530[3]) in einer Stockholmer Vulgata wird die Auslegung von Mt 22, 21 (‚Date Caesari, quae Caesaris sunt et deo, quae dei sunt') zusammengefaßt und sinngemäß erläutert mit Act 5, 29: „Et sic ex hac sententia satis liquet Magistratui in iis rebus, quae ad conscientias et Deum pertinent, non esse obsequium praestandum, etiam non attento mortis

[1]) WA 30 III, 320.
[2]) WA 30 III, 411.
[2]) WA 32, 178ff.

periculo et omnium rerum iactura iuxta illud ‚Deo est magis obediendum quam hominibus' contra deum, in externis et aliis rebus obsequium non esse denegandum[1])." Der Satz gibt wieder, was Luther über das Thema ausführt: „Non est seditio aut inobedientia, quando in his non obedio, super quibus non est Caesari ius[2])."

Die mit Act 5, 29 begründete Einrede gegen ein staatliches Handeln begegnet also einmal, wozu das Wort nach seinem Ursprungssinn besonderen Anlaß bot, den Versuchen, eine bestimmte religiöse Stellungnahme der Untertanen zu erzwingen und sichert die ungehinderte Freiheit evangelischer Verkündigung. Aber sie will doch nicht minder auch jeder anderen Nötigung zum Unrecht steuern und die Gewissen vor Gewalt schützen. Darum gilt der Protest nicht nur den staatlichen Predigt-, Bücher-, Pfarrwahlverboten und der Unterdrückung evangelischer Lehre, sowie der Zwangsbeteiligung an der Durchführung solcher Maßnahmen, sondern ebenso der Zumutung, sich zu irgend einem anderen Unrecht herzugeben.

Wir sehen also, wenn Luther die Kirche auf ihren Bereich beschränkt und dem Staat ein von ihr unabhängiges Recht gewonnen hat, so bedeutet die Trennung der beiden Reiche — was weniger beachtet wird und doch nicht weniger wichtig ist —, daß die weltliche Obrigkeit ebenso auf ihren Auftrag beschränkt wird, wie die Kirche auf den ihren. Luther gibt dem Staate die höchste Ehre, indem er ihn mit den Eltern ins vierte Gebot aufnimmt, aber er macht weder ihn noch seine Untertanen auch von dem Willen dessen frei, der ihn in seinen Dienst gezogen hat: das 4. Gebot gewährt keinen Rechtstitel gegen das 5. oder 8., stellt erst recht keinen Freibrief aus gegen die 1. Tafel! Mit der Würde und Ehre des göttlichen Auftrags ist die bestimmte Weisung verbunden, ihn nicht zu überschreiten, und die Bevollmächtigung an die Untertanen, im Falle solchen Amtsmißbrauchs die willkürlichen Befehle ihrer Obrigkeit nicht zu beachten. Wie vom ungerechten Bann, so bindet Luther die Gewissen von widergöttlichen Staatsanordnungen los und entzieht ihnen den Gehorsam, bis hin zu Dienstverweigerung und Versagen der Heeresfolge, dagegen nie zu aktiver Gegenwehr. Jede gewaltsame Selbsthilfe bleibt verwehrt, und es entspricht nur Luthers Verständnis des Staates als einer göttlichen Amtsordnung, wenn er den durch das Apostelwort gedeckten Ungehorsam nicht als seditio, Aufruhr, gelten läßt!

[1]) WA 34 II, 557. [2]) WA 32, 184, 2.

Es ist also ein völlig gleichartiges Verfahren, das Luther Staat wie Kirche gegenüber innehält. Das findet seine Bestätigung, wenn Luther nun in seinen späteren Schriften beide zusammennimmt und ihnen gemeinsam den Gottesgehorsam vorordnet.

Im Rigaer Cod. 242 f. 500—522 ist eine Nachschrift der am 16. Januar 1536 in Wittenberg gehaltenen Disputatio contra missam privatam erhalten, deren XXIV. responsio auf das Argument eingeht: Veränderungen in der Kirche schaffen Spaltungen und Zwietracht, darum seien die, die in der Kirche etwas ändern, als Übeltäter und Aufrührer zu betrachten. Die Erwiderung lautet, das Gebot Gottes ist allen menschlichen Traditionen und Urteilen vorzuziehen, d. h. dem Frieden, der Macht und Eintracht der Reiche, nach den Regeln Gal 1, 9 und Act 5, 29[1]).

In der Gegenüberstellung der göttlichen Gebote mit dem Frieden, der Macht und der Eintracht der Reiche nimmt die Argumentation den Gedanken von Worms und von De servo arbitrio auf und erweist sich so als echt lutherisch. Hervorzuheben ist, daß es die weltlichen Folgen der kirchlichen Spaltung sind, die hier erörtert werden, daß also zwischen der kirchlichen und der weltlichen Front, in die Act 5, 29 gestellt wird, nicht unterschieden wird. Deutlicher noch wird es bei der Erklärung des Wortes „Prosopolepsia" (Gal 2, 6) in der großen Galaterbrief-Vorlesung von 1531. Beschränkt man sich darauf, aus den großartigen Ausführungen über die Kreatur als persona, „Larve", Gottes das Hierhergehörige aufzunehmen, so ergibt sich folgender Gedankengang: „Deus non curat Apostolatum, Episcopatum, honores"; darum läßt er einen seiner Apostel — Judas — fallen und verwirft er den ersten seiner Fürsten — Saul. Das ist notwendig, da wir von Natur geneigt sind, uns an die Personen zu hängen, nicht an das Wort. „Deus vero dedit omnes creaturas suas in usum, utilitatem, sed non in cultum et religionem." Den Richter soll man um Gottes willen ehren, aber nicht auf seine Gerechtigkeit sein Vertrauen setzen. Ich wollte gern den Papst zum Herren haben, aber da er es nicht zuläßt, nisi negato Deo et blasphemato, muß ich ihn aufgeben und Gott behalten. Das tröstet mein Gewissen, das mir sonst zu schaffen machte, daß ich gegen eine solche Herrschaft von Kaiser und Papst rebelliert hätte.

[1]) WA 39 I, 172.

Darum heißt es Act 5, 29: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen[1]).'

Es sind also die Inhaber der beiden großen Ämter, sowohl des kirchlichen wie auch des weltlichen, um deren Rechte es geht und auf deren Verschiedenheit es hier weniger ankommt als auf ihrer beider Anspruch auf religiöse Geltung. Act 5, 29 gibt die Weisung, den wahren Regenten, Gott, von seinen Werkzeugen zu unterscheiden, um dann die Beauftragten, durch die Gott seine Welt regiert, wohl zu ehren und sie als Herren anzuerkennen, aber jede religiöse Verehrung, Furcht und Vertrauen dem vorzubehalten, der durch sie redet und handelt. Und wo das Gewissen verletzt und Gott verleugnet werden müßte, ist Widerstand gegen die doch von Gott geordneten Gewalten nicht Rebellion, sondern Gottesgehorsam!

Hier mag sich eine Stelle aus der Vorlesung über die Stufenpsalmen (1532/33) anschließen, wo nach Ps 132, 12 der göttlichen Aufrichtung der Autorität von Königen und Bischöfen die Bedingung hinzugesetzt wird: „wenn sie meinen Bund halten". Wenn König und Bischof gegen diese Vorschrift lehren und regieren, so bleiben sie zwar auf ihrem Stuhl — „ich werde den Ahas nicht darum töten, daß er Götzendiener ist" —, „sed non sequar regis imperium, non obediam pastori Romano in iis, quae contra scripturam". Der Mißbrauch der Autorität läßt das Gewissen ungebunden. „Ibi relinquam tibi praesidium et subministro tibi, ut dicas: ‚Oportet Deo magis obedire quam hominibus'. Sint homines reges, sint pontifices, non dii, nisi quatenus docent verbum[2])." Nicht eine allgemeine Gehorsamsentziehung ist gemeint, sie beschränkt sich vielmehr auf den einzelnen Fall; aber ein letzter Ausweg ist geöffnet, ein „Schutz" dem Gewissen dargeboten, durch den es sich retten kann!

Der Absatz, der sich in der Genesisvorlegung (1535—45) auf Act 5, 29 beruft, ist nur eine Ausführung und Verdeutlichung von Luthers seit jeher vorgetragenen Gedanken, kann darum ohne Rücksicht auf

[1]) In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531. 35), WA 40 I, 178. Unberücksichtigt bleiben kann eine zweite Stelle in der Vorlesung, wo bei der Erklärung von Gal. 3, 15 die Formen des argumentum ab humano ad divinum besprochen werden und dabei auch Act 5, 29 als Beispiel erlaubten Schließens genannt wird, in der freilich eigentümlichen Form: „Obediendum est hominibus, ergo multo magis Deo" (p. 460, 14).

[2]) In XV Psalmos graduum. 1532/33. WA 40 III, 431.

die verwickelten Überlieferungs- und Echtheitsfragen mit herangezogen werden. Beim Auslegen von Gen 27, 5—10, der Erschleichung des väterlichen Segens durch Jakob, kommt Luther auf das Verhältnis der zweiten zur ersten Tafel zu sprechen: Wenn der Oberherr mich das Wort Gottes predigen läßt, so ehre ich ihn und halte ihn für meinen Fürsten mit aller Ehrerbietung. Wenn er aber sagt: ‚Verleugne Gott, verwirf das Wort,' so erkenne ich ihn nicht länger als Obrigkeit an. Ebenso geht es mit dem Gehorsam gegen die Eltern: er ist aufgehoben, wenn sie mich zum Mönch oder päpstlichen Götzendiener machen wollen. „Si vero simul stare possunt, tunc reverentia parentum est Dei reverentia[1])." Obrigkeit, Eltern und aller Gewalt muß gehorcht werden, solange sie nichts gegen Gott verlangen. Tun sie das aber, so ist das vorher gültige und feste vierte Gebot aufgehoben. „Secunda tabula cedit et est nihil, quando impingit in primam[2])." „Quia in primo praecepto dicitur: Deum diligendum et honorandum esse super omnia. Actorum 5: ‚Oportet Deo magis obedire quam hominibus'." In dieser Weise habe ich mich in der Sache des Evangeliums gegen das Gebot des Kaisers und des Papstes entschieden, ohne vorheriges Rechtsverfahren. Denn nach Erkenntnis des göttlichen Willens gibt es kein Disputieren über Rechte mehr. Sondern man muß ohne jedes Überlegen dem göttlichen Befehl gehorchen. „Quia neque Papa, neque parentes, neque Caesar hunc titulum habent: Ego sum Dominus Deus tuus[3])!"

Wieder ist es bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit Luther hier die kirchliche und staatliche Autorität zusammenfaßt und mit der elterlichen ins vierte Gebot einschließt. Die Formulierungen zeigen die Reife der Gedanken, aber keine Veränderung gegenüber den früheren Äußerungen. Nur das wird noch deutlicher, daß Luther in Act 5, 29 nur eine andere Fassung des 1. Gebotes erblickt!

Auch die Predigt-Auslegung einiger Kapitel des Matthäusevangeliums darf ausführlicher zu Worte kommen, obwohl sie nur in Aurifabers Ausgabe vorliegt; denn nicht nur ist die zugrundeliegende Rörernachschrift von erprobter Zuverlässigkeit, sondern der Inhalt bürgt selbst für seine Echtheit.

Das allegorische Verständnis von Mt 18, 8f. deutet das ärgernde Auge, die Hand und den Fuß auf Prediger, Eltern-Obrigkeit und die

[1]) WA 43, 507, 21. [2]) Ebda. S. 507, 6. [3]) Ebda. S. 507, 29.

Volksmenge. Darum soll man zu falschen Bischöfen sagen: „Du bist mein Auge, das mich ärgert, drum werfe ich dich vor den Teufel und folge dem Herrn Christo. Menschengeboten aber soll man nicht gehorchen[1])." „Wir lehren auch, man solle der Oberkeit gehorsam sein, wir lehren auch, daß man Vater und Mutter ehren solle, und einer dem andern diene und helfe, womit er kann. Du mußt aber auch gedenken, daß dein Vater und Mutter, dein Fürst und Herr nicht über Gott sei. Gott hat der Obrigkeit und was hoch in der Welt ist, nicht so große Gewalt gegeben, daß sie sollen Gott sein und Gott sollt Narr sein. Hie heißets: Du sollst Gott mehr gehorchen denn den Menschen, sonst fährest du zum Teufel[2])." Schließlich ist es die Rücksicht auf Volk und Menge, die zu der Meinung verleitet: „Ich muß tun wie andere[3])." Aber ob „Groß Hans oder Klein Hans", auch hier gilt das Wort von dem Vorrang des Gottesgehorsams. Und so heißt es denn insgesamt: „Fahret ihr hin, wo ihr hin wollt. Ich will lieber ohne Hand, ohne Fuß, ohne Auge, das ist: ohne Prediger, ohne Oberkeit und ohne Vater und Mutter gen Himmel fahren denn mit Pfarrer, Fürsten, Vater und Mutter ins höllische Feuer[4])."

Die gleiche Verbindung des geistlichen mit dem weltlichen Regiment zu gemeinsamer Front findet sich noch bei der Predigtauslegung der Endzeitweissagung Mt 24. „Die im ordentlichen Regiment sind, als Kaiser und Könige, sollen Gottes Feinde sein. Also auch im geistlichen Regiment, Bischöfe, Prediger, Pfarrherrn, welche Gottes Gebot haben, daß sie predigen sollen und können sich rühmen, sie sind Prediger und daß jedermann ihnen soll gehorsam sein, die sollen auch Gottes Feinde sein[5])." So wurde den Aposteln geboten, nicht mehr zu predigen, da sie doch von Christus den Befehl hatten, das Evangelium allen Völkern zu predigen. „Welchen Befehl sollten nun die Apostel ausrichten? Welches war billig? Da trat S. Petrus auf und sprach: ‚Man muß Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen,' als sollte er sagen: Wohlan, lieber Fürst, liebe weltliche Oberkeit, ich bin schuldig, dir gehorsam zu sein, so ferne daß du nicht wider den Oberherrn, das ist: wider Gott bist, der mir sonst verbeut, was du mich heißt tun. Darum so will ich dir gehorsam sein in dem Kreis, darein sich deine Gewalt erstreckt, und sollst nicht greifen in Gottes Gewalt)!"[6])

[1]) Matth. 18—24 in Predigten ausgelegt. 1537—1540. WA 47, 267, 13.
[2]) Ebda. S. 268, 5. [3]) Ebda. S. 268, 23.
[4]) Ebda. S. 269, 33. [5]) Ebda. S. 563, 30. [6]) Ebda. S. 564, 5.

Es ist ihre weltliche Obrigkeit, die nach Luther den Aposteln das Predigtverbot erteilte. So wird denn auch jetzt und künftig jede Gewalt — die geistliche wie die weltliche — sich gegen Christus und die Seinen erheben, mit falscher Lehre und mit Unterdrückung. Damit kehrt — so schließen sich Luther Urzeit und Endzeit der Kirche zusammen — die Anfangssituation wieder: schon die ersten Prediger hatten Kirche und Staat gegen sich, ununterscheidbar vereinigt.

Von beiden, Kirche wie Staat, sind denn auch die Gegengründe hergenommen, mit denen Luther sich auseinandersetzt.

In den Predigtentwürfen, die Luther für Hieronymus Weller gemacht hatte und zu deren Herausgabe er sich, „cedens fratrum voluntati", 1538 verstand, führt er bei der Besprechung von Mt 8, 22 („Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben") aus, wie die pietas filialis dem Evangelium zu weichen hat. Dabei geht er auf die Vorwände ein, die sich hinter der Ehrfurcht vor Kirche und Vätern, dem Gehorsam gegen den Fürsten und dem Dienst des Nächsten verstecken, um sich dem Evangelium zu entziehen. Sie sehen nicht, daß das vierte Gebot nur in der zweiten Tafel gilt, aber nicht gegen die erste Tafel kämpft. An seinem Platze ist das alles gut und recht. Mit seinem Wort Act. 5, 29 meint Petrus ja auch nicht, daß man Menschen nicht mehr gehorchen dürfe, sondern behandelt die Frage, welcher Gehorsam vorgeht. Die Antwort aber ergibt sich aus dem Geschaffensein der Menschen, die darum alle unter Gott sind und ihm gehorchen müssen. Die ganze Welt, samt dem vierten Gebot, das in ihr gilt, ist ein Reich der Toten. Nur Christi Reich ist vor Gott ein Reich des Lebens. Ist also das Reich der Toten in dieser Zeitlichkeit nicht zu verwerfen, so darf es doch nicht dem Reich des Lebens vorgezogen werden[1]).

Erst recht ist es der Widerspruch gegen das Wort Mt 10, 35 („Ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater"), was auch die Front „unserer heutigen Teufel" bezeichnet. Sie schreien, Kirche und Obrigkeit seien zu hören über und gegen Schrift und Gottes Wort. Luther räumt ein, daß das Wort Jesu ein schweres Ärgernis biete: es scheint nicht nur aufrührerisch, sondern geradezu blasphemisch zu sein und Familie, Staat und Religion aufzulösen; dazu unterstützt es den natürlichen menschlichen Ungehorsam. Das hindert doch nicht,

[1]) Annotationes in aliquot capita Matthaei. 1538. WA 38, 470.

daß Luther den Widerspruch dagegen als „schreckliche Raserei" bezeichnet. Die Lösung bringt das Apostelwort: Gott geht über die Kreaturen, die erste Tafel geht der zweiten vor. Wenn der Fall eintritt, daß man entweder Gott oder die Kreatur verleugnen muß, so ist die Kreatur zu verleugnen. Darum soll Christus auch dem Gehorsam der Eltern und aller Könige Geboten vorgezogen werden[1]).

Freilich ist hier Vorsicht geboten. Act 5, 29 deckt nicht jeden religiösen Widerspruch gegen die zweite Tafel! Es kann auch gerade umgekehrt sich gegen einen — vermeintlichen — Dienst des ersten Gebots kehren und für das darüber versäumte vierte Gebot eintreten. Bei der Auslegung von Mt 15, 3 („Warum übertretet denn ihr Gottes Gebot um eurer Aufsätze willen?") zeigt Luther, daß es stets eine Versuchung der Kirche ist, ihre Überlieferung als Gottesdienst auszugeben. Aber Gehorsam gegen die Eltern ist besser als Opfer. „Ideo semper nobis haec eruditio necessaria est, ut sciamus Deo magis obediendum quam hominibus, et verbum eius praeferendum verbo hominum[2])." „Subindicat illos esse maledicos in parentes seu seditiosos in politiam, qui docent parentibus non obodiendum specie religionis[3])." Entscheidend ist, ob es sich um menschliche Traditionen handelt, denen eine religiöse Autorität beigelegt wird, die ihnen nicht zukommt, oder ob die Rangordnung der göttlichen Gebote selbst in Frage steht. Wenn nämlich die Eltern etwas gegen die erste Tafel befehlen, so wird ihr Befehl alsbald zum „mandatum hominum", vor dem Mt 15, 9 gewarnt wird; so in casu religionis, wenn die Eltern den Sohn zu Götzendienst und Gottlosigkeit zwingen. „Hic dicendum est: Magis est obediendum Deo quam hominibus, quia in isto casu mandatum parentum est merum hominum mandatum, sine Deo, extra Deum, supra Deum, quia non fluit ex prima tabula, sed resistit primae tabulae. Alias, ubi non resistit primae tabulae, ibi est parentum mandatum vere divinum praeceptum, quia ipse iussit obedire parentibus, sed non contra Deum praecipientem[4])."

So ist denn das der Gedanke, der beide Gewalten, geistliche und weltliche Obrigkeit, zusammenstellt, daß sie Beauftragte sind ohne eigenen religiösen Anspruch. Gehören sie beide ins vierte Gebot, verwirklicht sich also durch sie und ihr Wirken Gottes Erhaltungs- und Heilswille, so gewinnen sie doch daher keinen Rechtstitel gegen das

[1]) Ebda. S. 511. [2]) Ebda. S. 584, 16.
[3]) Ebda. S. 585, 1. [4]) Ebda. S. 587, 41.

erste Gebot, aus dem zuletzt auch ihre eigene Würde herstammt. Ihr Reden und Handeln haben die ganze Autorität des Gotteswillens hinter sich, wenn sie mit ihm in Einklang stehen; sie werden aber zur verderblichsten Bedrohung der sonst an sie gebundenen Gewissen, wo sie sich von ihm lösen und eigene Wege einschlagen wollen!

Act 5, 29 steht schließlich — und damit treten wir zuletzt wieder in den eigentlich kirchlichen Bereich ein, so sehr auch die staatliche Autorität hier immer mit im Spiel ist — als Norm auch über der eigenen Kircheneinrichtung Luthers sowie über den immer wieder aufgenommenen Ausgleichsversuchen zwischen den beiden Kirchen, die von beiden Seiten die Kluft überbrücken wollten.

Im „Unterricht der Visitatoren" wird die überkommene Kirchenordnung auf ihre Brauchbarkeit geprüft. Dabei werden in ihr dreierlei Vorschriften unterschieden. Einige, wie die Fasten- und Gebetsordnung, sind in der Meinung erlassen, man könne dadurch Gnade vor Gott erlangen, und sind um dieser verkehrten Meinung willen jetzt fallen zu lassen. Bei anderen, die nicht als nötige, sondern als nützliche Ordnung eingerichtet sind, wie die Festsetzung der Sonn- und Feiertage, ist es erlaubt und gut, sie beizubehalten. Schließlich gibt es Satzungen, die nicht ohne Sünde gehalten werden können, wie z. B. der Priesterzölibat. „Solche Ordnung soll man nicht halten, denn ‚man soll Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen', Actuum am fünften[1])." Hier wird also die Regel der Apostelgeschichte zum Prüfstein, an dem die kirchlichen Einrichtungen erprobt werden, um zu entscheiden, was davon festgehalten werden kann und was aufgegeben werden muß. Der Abschnitt ist aufschlußreich für die Stellung des Luthertums zur Tradition: das Bestehende wird nicht einfach beseitigt, um einem Neubau Platz zu machen, sondern am biblischen Maßstab gemessen; was vor diesem besteht, bekommt zwar eine verminderte Geltung, wird aber in solcher abgeleiteten Autorität erhalten.

In der Antwort auf die öffentliche Forderung des Bischofs von Meißen, „Ein Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat" (1528), stellt Luther den Satz auf, der auch künftig allen lutherischen Unionsverhandlungen zugrunde gelegen hat: „Wo der Papst und sie allesamt nur das uns zugeben wollten, daß sie uns nichts wider Gottes Wort zu lehren

[1]) WA 26, 228, 13.

und zu leben zwängen, so wollten wir gerne und willig alles annehmen und halten, was sie nur aufsetzen und gebieten könnten[1]),“ — Tonsur, Fasten, Chorhemden usw. Da aber die Grundbedingung nicht zugestanden wird, ist auch im Äußeren kein Nachgeben erlaubt, „auf daß wir nicht vor Gott mit ihnen schuldig erfunden werden als die wir mit ihnen bewilligt hätten wider Gottes Wort zu tun und zu lehren. So wir doch gewiß sind, man müsse Gott mehr denn Menschen gehorsam sein.“

Der Grundsatz, der dann im Interim bei Melanchthon und Flacius eine so verschiedene Anwendung gefunden hat, verlangt also, die innere Geschiedenheit auch äußerlich hervortreten zu lassen und verbietet auch den Schein der Einmütigkeit, um nicht mit ihnen vor Gott schuldig zu werden. Alles sonst erlaubte Eingehen auf Forderungen zweiten Ranges wird zum Ungehorsam gegen Gott, da die Gegner öffentlich Gottes Wort unterdrücken und jedes Nachgeben eine Stärkung ihrer widergöttlichen Front bedeutete.

Noch ein zweites Mal beruft sich der „Bericht“ auf Act 5, 29, und zwar gegenüber der doppelten Begründung, mit der die Gegenseite ein Nachgeben forderte, nämlich einmal um der Liebe willen, und außerdem, weil man in äußerlichen Dingen der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei. Luther wahrt hier bei den Stücken, die nicht wider das offenbare Gotteswort sind, die christliche Freiheit: man dürfe nicht durch ein Mitmachen helfen, die Gewissen derer zu verstricken, die — unter altgläubiger Herrschaft — nicht gebeten, sondern gezwungen würden, und man müsse die ihre Schranken überschreitende Obrigkeit in sie zurückweisen. Bei den „stracks wider die ausgedruckte Schrift und Gotts Wort“ laufenden Stücken aber, wie der Kelchentziehung, dem Meßopfer, dem Priesterzölibat u. dgl. bleibt die Vorschrift der Apostelgeschichte: „Hie gilt keine Liebe oder Dienst, sondern so heißts: ‚Man muß Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen‘; denn man soll nicht um der Liebe willen wider Gottes Gebot und Wort tun[2]).“

Act 5, 29 bezeichnet also die Grenze jeder gehorsamen oder dienstwilligen Anpassung und leitet an, in allen Unionsverhandlungen nicht in der Sorge vor Hartnäckigkeit und Eigensinn nun der anderen Ge-

[1]) WA 26, 570, 14.
[2]) Ebda S. 580, 26.

fahr zu verfallen, nämlich preiszugeben — unmittelbar oder auch mittelbar —, was ohne Verleugnung nicht aufgegeben werden darf!

Zuletzt ist es eine Predigt in Crucigers Sommerpostille (1544), die die gegenüber dem Verlangen nach Religionsvergleichung und Lehrausgleich, das durch beiderseitiges Nachgeben zu einem Frieden zu gelangen hofft und die Streitfragen durch vernünftige Deutung aus dem Wege zu räumen verspricht, fordert, daß sich die Glaubenstreue auf die Entschiedenheit des Gottesanspruchs zurückzieht: „Aber es feilet hie auch am Verstand, welcher zeigt aus Gottes Wort, daß Gott nicht haben will, solch Flickwerk zu machen, sondern die Lehre, Glauben und Gottesdienst rein und lauter nach seinem Wort zu behalten und kein Menschentand, eigen Gutdünken oder Klugheit darein zu mengen. So gibt uns die Schrift diese Regel: ‚Man soll Gott mehr gehorchen weder den Menschen'. Darum muß man hie nicht ansehen noch folgen, was menschliche Weisheit oder Rat fürgibt, sondern Gottes Willen für Augen haben, in seinem Wort uns gezeiget, demselben folgen und dabei bleiben, es betreffe Tod oder Leben, Böses oder Gutes; entsteht etwa Krieg oder ander Unglück darüber, so rede mit ihm darum, der da will und heißet also lehren und glauben[1])."

Entfernt sich der Ausdruck von der Gedrungenheit der Sprache Luthers, so ist ihm doch der Inhalt nicht fremd: da wir keine selbsterdachte, sondern die von Gott uns aufgetragene Lehre zu vertreten haben, „so sind wir auch nicht dazu gefordert, daß wir sollen von seinem Willen disputirn". Das Bewußtsein der Sendung, in der die Predigt

[1]) Ep. am 24. Sonntag nach Trinitatis, Kol 1, 3—14. WA 22, 383, 9. Bei der Unsicherheit von Crucigers Text sei eine andere Stelle aus seinen Predigten, die sich auf Act 5, 29 beruft, nur anmerkungsweise erwähnt, zumal sie nichts Neues mehr beiträgt. Wesentlich gegenüber einer Kirche, die Amt und Autorität in Anspruch nimmt, aber Christus nicht erkennt, sondern die Predigt von ihm gewaltsam unterdrückt, gilt die stärkende Voraussage Joh 16, 1—4. „Damit Christus die Seinen stärket und getrost machet, daß sie solch ihr Urteil nicht achten noch sich ihre Gewalt und Gebot abschrecken lassen von ihrer Predigt und Bekenntnis, sondern dagegen ihnen sagen (wie die Apostel ihren Hohen Priestern und dem Rat zu Jerusalem antworten): ‚Man muß Gott mehr gehorchen weder den Menschen'." Hier ist also die ursprüngliche Meinung des Wortes gewahrt, sofern es um die Selbstbehauptung der evangelischen Predigt geht gegenüber einer Gewalt, die doch nicht nur Machtanspruch ist, sondern die Gewissen binden will, also in der mit staatlicher Macht ausgerüsteten kirchlichen Front.

geht, läßt gerade das Gebot Gottes betonen, das auch der ehrlichsten Friedensliebe kein Abgehen von dem vorgezeichneten Wege der Schriftlehre gestattet.

Die bedeutsamste unter diesen „Unions"-Stellen ist die, die den Gottesgehorsam schon dann verletzt sieht, wenn man eine sonst erlaubte Nachgiebigkeit da übt, wo man dadurch mittelbar eine Sache fördert, deren Grundrichtung nicht zu billigen ist. Denn da gewinnt jede Stellungnahme auch in Nebenfragen Bekenntnischarakter.

Beachtlich ist auch, wie die christliche Freiheit unter den Schutz der Apostelregel gestellt wird, es danach nicht bei uns steht, uns ihrer beliebig zu entäußern. Und zwar ist es die Rücksicht auf andere, die mit uns gleichen Glaubens, die aber nicht in gleicher Lage sind, was es zur Pflicht macht, auch über der eigenen Freiheit als einem kostbaren Gut zu wachen.

Nach der letzten Stelle schließlich liegt uns ob, bei uns und anderen das Bewußtsein lebendig zu halten, daß das Evangelium nicht einfach wie eins der anderen anvertrauten Pfunde ist, über die einst Rechenschaft verlangt wird, sondern es sich dabei um einen inhaltlich bestimmten Auftrag handelt. An ihm läßt sich nichts abmarkten, weder aus Friedensliebe, noch aus Sorge um die daraus entstehenden Folgen, — Bedrängnis, Unruhe, Zwietracht, Aufruhr, Krieg, sondern hier gibt es nichts als Glauben und Bekennen. „Neque nostrum est, divinare bella futura, nostrum est simpliciter credere et confiteri."

Der Anwendung der „Regel" Act 5, 29 auf den Einzelfall dienen auch die öffentlichen Schriften Luthers. Es seien zum Schluß doch auch die Briefstellen hergesetzt, die das Wort in bestimmte Lage hineinstellen und es als Stütze des eigenen Rates verwenden.

In den Verhandlungen (1522) über die Bestellung eines Predigers in Altenburg, die eigentlich dem Propst des Bergerklosters zukam, berät Luther den Stadtrat: „Auch so ist ihr Gewalt schon aus und von Gott selbst aufgehoben, wo sie wider das Evangelium strebt. Denn S. Paulus 1. Cor XI spricht: Es ist in der Christenheit keine Gewalt von Gott geben, das Volk zu verderben, sondern nur zu bessern. Nun wollen sie nur verderben und Gewalt dazu haben, da zwingt uns unser Gewissen und schuldiger Liebe Pflicht, das Volk vor den Wölfen zu bewahren und warnen, Quia oportet deo magis obedire quam hominibus[1])."

[1]) WA Briefwechsel 2, 508, 57.

Luther wendet sich hier gegen den Rechtsanspruch einer antievangelischen geistlichen Obrigkeit, der gegenüber er nicht etwa ein überlegenes Recht der weltlichen Obrigkeit geltend macht, sondern die Selbstaufhebung jenes Rechtsanspruchs durch falsche Lehre feststellt und die Liebespflicht des Rats gegenüber der ganzen Gemeinde einschärft. Die Gewissenspflicht, das Volk vor unevangelischer Lehre zu bewahren, steht also gegen die verbrieften Rechte, die von Gott selbst aufgehoben sind, wo sie wider das Evangelium streiten.

In einem Briefe an Johann von Schleinitz vom 18. Juni 1523 widerrät Luther, für zwei in geistlicher Verwandtschaft stehende Personen ein Ehedispens in Rom einzuholen, da dieses Ehehindernis willkürlich aufgestellt sei. Darum ist man vor Gott schuldig, Papst und Bischof zum Trotz zu handeln; denn was Gott freisetzt und nicht verbietet, das sollen alle Engel und alle Kreaturen nicht binden noch verbieten, bei Verlust ihrer Seligkeit. Wer über solcher Freiheit nicht hält und den Verbindern folgt, ist in Gottes Gesetz und Regel gefallen und hat crimen laesae majestatis begangen. So ist denn dies ein Fall, in dem Act 5, 29 angewandt werden muß[1])!

Hier ist es also eine Bestimmung des kirchlichen Eherechts, die als der christlichen Freiheit widerstreitend zu bekämpfen Gewissenspflicht ist!

Auf die Mahnung Luthers, auch das Wittenberger Stift möge endlich die Reformation annehmen, suchten sich die Stiftsherrn hinter einen Befehl des Kurfürsten zu verschanzen. Luther schreibt ihnen deshalb am 11. Juli 1523: „E. L. weiß auch wohl, daß hierauf nicht zu antworten ist, daß der Kurfürst solchs gebiete oder nicht gebiete, zu tun oder zu ändern. Ich rede itzund mit Euern Gewissen: Was geht uns der Kurfürst in solchen Sachen an? Ihr wisset, was Petrus sagt: ‚Oportet Deo magis oboedire quam hominibus', und Paulus: ‚Si angelus de coelo aliud docuerit, anathema sit'[2])!"

Ist es ein Vorwand, dem Luther hier mit solcher Schärfe entgegentritt, so ist doch seine Meinung auch abgesehen davon eindeutig: wo Gottes Weisung das Gewissen trifft, gibt es keine menschlichen Autoritäten mehr. Der Brief hat es mit Domherren zu tun, nicht mit fürstlichen Amtleuten; gleichwohl ist es die Frage nach dem Recht der weltlichen Gewalt, um die es geht.

[1]) WA Briefwechsel 3, 92, 78.

[2]) WA Brw 3, 112, 26: An die Wittenberger Stiftsherrn.

In einer Gewissensberatung, die Luther in dem Zeitpunkt erteilte, wo „Enthüllungen", an deren Echtheit man nicht zweifelte, einen kriegerischen Überfall durch die katholischen Nachbarfürsten ankündigten, spricht er sich dem Kanzler Brück gegenüber aus über das Recht zur Abwehr (trotz des kaiserlichen Namens, unter dem das Unternehmen stehen sollte) und das Unrecht eines zuvorkommenden Angriffs (zu dem der Landgraf drängte unter Appell an die kursächsische Bündnispflicht). Über diese letzte Frage sagt Luther, man sei nicht an ein Bündnis gebunden, wenn der andere Teil Unrecht tue. „Man muß Gott gehorsam sein mehr denn Menschen. So müssen alle Verbündnis Gott und Recht über sich leiden und bleiben lassen, daß sie nicht dawider tun oder furnehmen[1])."

---

[1]) WA Brw 4, 423, 89: An den Kanzler Brück.

Nur als Anmerkung seien auch die Tischreden genannt, in denen Luther das Apostelwort zitiert:

I 627: Daß nicht jeder obrigkeitliche Befehl erfüllt werden darf, beweist Luther mit dem Befehl Sauls an seinen Diener, ihn zu töten. Hier war dieser nicht gehalten, zu gehorchen, denn Saul redete „in pavore quasi amens".

I 804: Von vielen Besuchern befragt, ob man mit gutem Gewissen kommunizieren dürfe, auch wenn einem der Kelch verwehrt werde, fragte Luther sie, ob sie sicher wüßten und glaubten, daß Christus beiderlei Gestalt eingesetzt habe. Und als sie das bejahten, warnte er sie, wider das Gewissen zu handeln und lieber sich ganz des Sakraments zu enthalten, und verwies sie an Act 5, 29.

II 1959: „Ein Christ ist durch doppelten Gehorsam gebunden, Gottes und des Fürsten. Und sie werden beide nicht aufgelöst, außer wenn der Fürst befiehlt, was gegen Gott ist; denn dann ist mehr Gott zu gehorchen als dem Menschen."

IV 4380 (in Aurifabers Fassung): In einer Tischrede, die das Widerstandsrecht gegen den Kaiser erörtert und ablehnt, heißt es zum Schluß: „Wenn er (der Kaiser) aber zum Arianer würde und stritte öffentlich wider Gottes Wort für sich, als ein Unchrist und Heide, so sollte man ihm nicht weichen und leiden." Aber s. Ant. Lauterbach, Nr. 4582.

V 5943 (Rörer): Ein englischer Schulmeister hatte einen Prediger, der vieles gottlos lehrte, brieflich in großer Bescheidenheit getadelt, war aber darüber beim König verklagt und zum Tode verurteilt. Als er nun vom Könige ermahnt wurde, zu widerrufen und dadurch freizukommen, lehnte er ab, hob das Rutenbündel, das Zeichen, daß ihm der Prozeß gemacht war, auf und sagte: „O du liebes Bündel!" und zum König gewandt: „O Herr, nichts liebe ich nach Gott so wie dich und gern würde ich dir gehorchen, wenn es nicht gegen Gott wäre; aber Gott muß man

Auch die Entscheidungen des politischen Lebens werden also unter absolute Normen gestellt und die Machtpolitik, die es für unklug hält, dem Gegner die Initiative zu überlassen, aus Gründen des Gewissens abgewiesen, in scheinbarer Weltfremdheit, die eben auch im Völkerleben mit Gott rechnet!

Wie nicht anders zu erwarten, trifft man das Apostelwort in den Briefen nur selten, und nur in Fällen, wo Luther seine Anwendung anrät; in die private Sphäre paßt die hohe Feierlichkeit des Wortes nicht. Sie hat dort ihren Ort, wo es Entscheidungen gilt, und so findet man überall, wo es begegnet, die Grundgedanken der Reformation berührt. Wo Luther sich und seine Sache einer ernsten Gefahr gegenübersah, wo ihm aus Menschen und Ereignissen eine Forderung Gottes unausweichlich hörbar wurde, da beruft er sich immer wieder auf das Wort, mit dem einst die Apostel die Treue zu ihrer Sendung bekundeten.

Nicht etwa nur gegenüber dem, was groß und verführerisch, oder dem, was mächtig und drohend ist, setzte Luther das Wort ein, sondern vor allem gegenüber dem, was Anspruch auf Gehorsam erhebt und einen Anspruch, dem man um des Gewissens willen gehorchen muß. In dieser Höhe beginnt das Wort seine Macht zu üben. Hier wird ja die Frage, auf die es sich bezieht, wirklich bedrängend. Erst wenn die Autorität der Gehör heischenden Gewalten bis zum letzten Ursprung hinauf verfolgt und in ihnen Gottes eigenes Gebot begriffen ist, entsteht der scheinbar unlösliche Gewissenskonflikt, in dem dies Wort dann doch die Lösung bringt. Gerade weil Luther das Verlangen der Mächte, auf denen alle Ordnung und alles Recht, alle Sitte und alle Ehre beruhen, verstand und bejahte, trug er schwer an dem Anspruch,

---

mehr gehorchen als den Menschen." Daraufhin wurde er dann hingerichtet.

Aurifabers Ausgabe fährt fort: „O, daß wir auch könnten also beständig sein, wenn es dazu kömmet!" sprach Doctor Martinus Luther. Und sagte weiter: ‚Wenn die Oberkeit selbst Feind und wider Gottes Wort ist, so weichen, verkaufen und verlassen wir alles, fliehen von einer Stadt in die andere, wie Christus befichlet; denn ums Evangelii willen soll man keinen Lärm anrichten noch Widerstand tun, sondern man soll alles leiden.'"

V 6066: Das Hauptargument der Kanonisten gegen unsere Lehre ist dies: „Wir haben zu lehren, was von Kaiser und Königen bestätigt ist; die Lutheraner sind nicht bestätigt; also . . .!" Ich antworte: „Deus praevalet Caesari, regibus et iuristis!"

der höher sein wollte als jenes Verlangen und es zerbrach. Dieser Anspruch ist ihm selbst zum Ärgernis geworden, zumal er genau wußte, daß er dem natürlichen Ungehorsam des Menschen eine Handhabe bietet. So fern liegt ihm alle Auflehnung gegen die Ordnungsmächte, daß er selbst ihr wirksamster Anwalt geworden ist. Gegen alle ungerechtfertigten Minderungen ihres Ansehens und ihrer Geltung sucht er sie zu verteidigen, ja er stellt sie dann unter den Schutz des gleichen Apostelworts, mit dem er ihre übersteigerten Forderungen abweist. „Si simul stare possunt, tunc reverentia parentum est Dei reverentia." Es wird also Luther wahrlich nicht leicht, ihnen den Gehorsam aufzusagen, und nicht etwa nur, weil solcher Ungehorsam Verständnislosigkeit, Drangsal und Leiden zu gewärtigen hat, sondern weil er ihn in innere Anfechtung und in Not des Gewissens treibt.

Aber so viel sie also bedeuten, Pietät und Gehorsam dürfen niemals zum Vorwand werden, sich dem höheren Anspruch zu entziehen, mit dem Gottes Wort die Menschen zu sich fordert. Was auch immer jene Gewalten für Recht haben, es ist ein teuflisches Treiben, das ihre Autorität auf Kosten des Evangeliums ausschreit und wünscht, daß man sich auf sie herausrede. Jetzt kehrt sich der Ernst der Apostelregel gegen sie und entkleidet sie ihrer Glorie. Die Lösung der schweren Gewissensfrage, die sich hier aufgetan hat, besteht in einer doppelten Erkenntnis: die Autorität allen menschlichen Regiments ist eine Amtsautorität, die genau so weit reicht wie der Auftrag, den sie auszuführen erhielt, — nirgends weiter als das vierte Gebot. Die andere Einsicht ist die, daß es eine Rangordnung der Gebote gibt. Keines aber geht über das erste Gebot, von dem die anderen vielmehr ihr Recht zu Lehen tragen. Wo immer das erste Gebot hörbar wird, hat jede andere Stimme zu schweigen. Dieses höchste Reden Gottes ergeht in seinem eigenen Wort, d. h. in Christus. Christus und das Evangelium, das er in der Welt verkünden läßt — das ist die Stimme des ersten Gebots. Daß sie Anerbieten und Gebot in eins ist, gewährt einen Rückhalt gerade auch gegen die Anfechtungen des eigenen Gewissens. Da ihr zu folgen nicht nur erlaubt, sondern geboten ist, enthebt sie aller Willkür und Wahl und gibt die Sicherheit, in ihrem Dienst den rechten Gehorsam zu üben. Wer in Gottes Dienst steht, vermag die Feindschaft der ganzen Welt auf sich zu nehmen. So ist denn das Gebot, statt eine Bürde und Last für ihn zu bedeuten, von Luther als ein Schutz ergriffen, ein Fels des Heils und eine uneinnehmbare Burg!

Nun erklärt sich auch der Wechsel der Fronten, in die Luther das Wort gestellt hat. Denn jeweils nach dem Urteil über einen bestimmten Anspruch, der von autoritativer Seite erhoben wird, gilt es, ihn anzuerkennen oder aber ihm zu widersprechen, so daß in Zustimmung oder Kritik sich doch stets das erste Gebot verwirklicht und jeder Entscheidung ein Glaubensurteil vorangeht. Hieß es für Luther anfangs, eine verweltlichte Kirche unter die biblische Norm zu stellen, so galt es bald, eine ihre Vollmacht überschreitende weltliche Obrigkeit an ihre Schranken zu erinnern, und mußte er schließlich beiden in gemeinsamer Front Verbundenen das höhere Recht des Evangeliums vorhalten. Damit wollte er weder Aufruhr predigen noch die Kirche auflösen: beider Autorität wird innerhalb ihrer Grenzen nur desto sicherer befestigt. Wie es aber nicht persönliche Willkür oder subjektive Ansicht ist, woher Luther das Recht dazu nimmt, sich den die Welt beherrschenden Gewalten entgegenzuwerfen, sondern der Gehorsam gegen Gottes Wort, so ist es zuletzt das mit dessen Verkündigung betraute Amt, in dessen Dienst er sich stellt.

Nicht für sich selbst, aber für ihre Botschaft darf nach Luther die Kirche Gehorsam fordern und sich dabei auf das Wort der Apostel berufen, die gegenüber jedem Versuch, ihre Predigt zu hindern, den Vorrang des Gottesgehorsams vor allem menschlichen Anspruch bezeugten!

Die gewaltige Energie, mit der Luther das ganze Leben bis in die letzten Äußerlichkeiten des Staats- und Wirtschaftslebens hinein unter die Herrschaft Gottes und seines Wortes zu bringe suchte, ist in der Folgezeit nicht bewahrt und die Tiefe seines Verständnisses nicht wieder erreicht. Dennoch: die Geschichte dieses Bibelwortes, die in manchen Abgrund schauriger Vermessenheit hineinblicken läßt, die Starrsinn und Selbstsucht damit geschmückt findet, ja es zur Brandfackel werden sieht, die Volksleidenschaften zu entzünden, diese Geschichte führt auch auf die wahren Höhen der Menschheit. Wann immer der Glaubensmut die Stricke zerriß, die Herz und Gewissen gefesselt hielten, wann immer ein Mensch sich entschied, Gottes Ruf zu folgen, ohne Rücksicht auf alles, was ihn daran zu hindern suchte, jedesmal in den Augenblicken, wo das Leben gewonnen wird, indem man es verliert, da hat dies Wort sein Wirkungsfeld. Wie es aber zum Ausdruck des Unaufgebbaren wird, wo Trotz wie Treue sich behaupten, so kommt daran mit ungleich größerer Sicherheit als in vielen Büchern und Systemen zum Vorschein, was jedem als dies Unaufgebbare er-

scheint: man ist dem Zentrum einer Lehre nahe, wo sie sich auf das Apostelwort bezieht. Mannigfach wie diese Lehren ist darum die Art der Verwendung des Petruszitats, und weite Wege sind zu gehen,wenn man ihr folgt.

Noch dicht bei Luther stehen wir bei Calvin. Auch er weiß von dem duplex regimen von Kirche und Staat und führt bei der Staatslehre den Kampf in zweifacher Front: gegen die barbari, die diese von Gott geheiligte Ordnung umstürzen wollen, und die andern, die maßlos ihre Macht hervorheben und sie Gottes Regiment entgegenzustellen wagen. Den einen zeigt Calvin, daß die civilis potestas eine echte vocatio und größter Ehre würdig sei, den andern gibt er zu bedenken, daß dieser Gehorsam nicht vom Gehorsam dessen abführen darf, dessen Willen alle Könige unterworfen sind und dessen Majestät die Staatsautorität unterzuordnen ist. Man sündigt nicht gegen den König, wenn man sein gottloses Gebot nicht befolgt, denn er hat seine Grenzen überschritten und hat, indem er seine Stirn gegen Gott erhob, sich selbst seiner Vollmacht beraubt. „So wenig haben die Schmeichler recht, die sich das Recht absprechen, etwas ihnen vom König Befohlenes abzulehnen. Als hätte Gott auf sein Recht verzichtet, da er Sterbliche dem Menschengeschlecht vorstellte, oder als würde die irdische Macht verringert, wenn sie ihrem Urheber unterworfen wird, vor dem die himmlischen Gewalten ehrfürchtig erschauern. Ich weiß, welche Gefahr die hier geforderte Standhaftigkeit mit sich bringt, wie ingrimmig die Könige sich verachtet sehen. Aber wie von dem himmlischen Herold Petrus das Edikt verkündigt ist, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, so trösten wir uns mit dem Gedanken, daß wir dann den Gehorsam leisten, den der Herr fordert, wenn wir nicht mehr bösen Wünschen von Menschen uns fügen, geschweige denn der Gottlosigkeit uns übereignen[1])."

Je höher das Wort, desto gefährlicher sein Mißbrauch. So versteht sich die Heftigkeit Luthers, als einst einer seiner eigenen früheren Schüler, der dem Antinomismus verfallen war, nach einer Predigt zur Rede gestellt, sich aller Belehrung durch den Hinweis auf Act 5, 29 entziehen wollte; da fuhr Luther ihn an: „Bist du da zerrissen, so flicke dich der Teufel[2])!"

[1]) Institutio Religionis Christianae. 1559. l. IV 20, 32 (ed. Baum, Cunitz, Reuß, Braunschweig 1869, col. 1116.

[2]) Tischreden IV. 4003. Eine andere Fassung WA 48, 706.

Das gröbste Mißverständnis des Worts der Apostelgeschichte — ähnlich wie die Mißdeutung der christlichen Freiheit durch die Bauern — ist das der Wiedertäufer in Münster. Als die blutige Tragödie ausgespielt war, leitete der gefangene „König" Johann von Leiden in den Verhandlungen mit Corvin und den hessischen Prädikanten hartnäckig aus Act 5, 29 ein Recht zum Aufstand ab, — „wenn mich eine gottlose Oberkeit von Gott, seinem Wort und Sakramenten mit Gewalt wollten abreißen![1])"

Folgenreicher als dieser offenkundige Mißbrauch ist die allmähliche Umdeutung, der das Wort verfallen ist. Denn mehr als der Eigensinn und die Rechthaberei, die sich dahinter verschanzten, mehr als der Argwohn und das Mißtrauen, das hinter jeder Anwendung unlautere Beweggründe witterte, mehr auch als die durch das Wort gereizten irdischen Macht- und Herrschaftsinteressen, die sich je länger je mehr anschickten, alle Bande zu zerreißen, sind ihm und seiner Geltung die Veränderungen gefährlich geworden, denen sein Verständnis unterlag.

Wenn Hugo Grotius die Allgemeingültigkeit des Wortes davon ableitete, daß es in aller Menschen Herz geschrieben sei und die volle Übereinstimmung von Act 5, 29 mit der platonischen Sentenz behauptete, so ist deutlich, daß eine grundlegende Wandlung sich vollzogen hat: die christliche Bestimmtheit der „Regel" ist verlorengegangen, die göttlichen Gebote sind einfach mit dem Naturrecht gleichgesetzt[2]).

Bei Grotius selbst hat bei der näheren Anwendung das kirchliche Denken noch nachgewirkt, etwa in der Weisung, daß die sonst zu Gehorsam Verpflichteten sich der Teilnahme an einem ungerechten Krieg zu enthalten hätten[3]). Bei anderen aber ist die Naturrechtslehre die Brücke zur Anerkennung aller religiösen Überzeugungen geworden,

[1]) Acta: Handelung: Legation und Schriffte: so durch den Landgraven zu Hessen etc. In der Münsterischen sache geschehen / zusamen gebracht / Durch Antonium Corvinum (abgedruckt in M. Lutheri Wittenbergische Schriften. t. II, 363b), S. 380a. — Corvin selbst, der standhafte Märtyrer des lutherischen Bekenntnisses gegen das Interim, hat das Wort mehrfach angewandt, ganz in lutherischer Weise.

[2]) De jure belli ac pacis l. III ed. J. Barbeyrac, Amsterdam 1720: l. I c. IV § 1, 3. Ich verdanke die folgenden Hinweise Rudolf Smend.

[3]) Ebda. l. II c. XXVI § 3.

die nur gehalten sind, sich gegenseitig gelten zu lassen[1]). Mit dem Verlust der jenseitigen Bindungen entsteht ein Relativismus, der dann auf die Suche nach neuen Normen gehen muß. Aus solcher Nötigung heraus hat Thomas Hobbes als Fels in den Wogen die staatliche Autorität statuieren wollen. Er erklärt es für eine aufrührerische Lehre, daß jeder Privatmann Richter sei über gute und böse Taten und will ein Zuwiderhandeln gegen das Gewissen nur dann als Sünde gelten lassen, wenn die Staatsgesetze ihm eine Wahl ließen. Mindestens für den Normalfall, mit dem er und seine Leser es allein zu tun haben, nämlich in einem christlichen Staat, setzt er deshalb Act 5, 29 in aller Form außer Kraft. „Unter der souveränen Macht eines christlichen Staates läuft niemand Gefahr, wegen schlichten Gehorsams gegen menschliche Gesetze verdammt zu werden; denn da der Herrscher das Christentum erlaubt, wird niemand genötigt, jenen Glauben aufzugeben, der für die Erlösung genügt[2])!" Damit möchte der aufgeklärte Philosoph dem unruhestiftenden Wort seinen Stachel nehmen. Was immer bei ihm noch über ein „unangetastetes" Weiterbestehen sog. Fundamentalartikel zu lesen ist, ist bloße Verbrämung einer Skepsis[3]), die das christliche Gewand ebensogut aufgeben kann, wie sie es dann in der Folgezeit ja auch abgestreift hat.

Verläuft die Geschichte des Wortes hier in einer Wüste, in der menschliches Leben schließlich aufhört, so ist auf katholischem Boden die mittelalterliche Gleichsetzung von Kirchengesetz und Gotteswillen nicht aufgegeben. Feierlich verwirft der „Syllabus" als einen der modernen Irrtümer die Lehre, wonach „in conflictu legum utriusque potestatis ius civile praevalet[4])."

[1]) Vgl. z. B. Rehberg, Sämtl. Schriften I 199 Anm., der sich gegen den „Mißverstand" wendet, selbst am besten zu wissen, welches die Sache Gottes sei. „Sich selbst und die mit sich Gleichdenkenden ausschließlich für redliche Forscher der Wahrheit zu erklären, ist ein gar zu verächtlicher Hochmuth." Es gibt eben jetzt nur noch höchstens „redliche Forscher der Wahrheit", keine Zeugen mehr!

[2]) Naturrecht (hrsg. v. F. Tönnies 1926) II 6, S. 179.

[3]) „Gott spricht in unsern Tagen zu keinem Menschen dadurch, wie dieser sich privatim die Hl. Schrift auslegt." Ebda. S. 189.

[4]) 42. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums. [3]1911, S. 354. Vgl. dazu J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts [2]1909, S. 41: „Wenn das staatliche Gesetz dem göttlichen Willen direkt und klar widerspricht, dann ist passiver Widerstand nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht. 'Man muß Gott mehr gehorchen als Menschen.'"

Zwischen beiden Positionen, der skeptischen und der päpstlichen, breitet sich eine Flur sehr mannigfaltiger Deutungen und Anwendungen. Ihr Ernst und ihre Klarheit sind abhängig nicht zuletzt auch von dem Grad der Bedrohung, der sie sich entgegensetzten. Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts hat so wenig Anlaß gefunden, sich näher mit dem Wort zu beschäftigen, daß ein Kommentator sich mit der Erklärung begnügen konnte: „Die Antwort der Apostel hält sich gleich fern von herausforderndem Trotz und würdeloser Schüchternheit[1])"!

Aber wie das Dasein der Kirche gebunden ist an die Geltung des Apostelwortes, so übt es seine Macht weiter an den Gewissen. Wo immer eine Spannung entsteht zwischen dem vierten und dem ersten Gebot, fordert es Gehör. Denn es ist nichts anderes als eine andere Fassung des Jesuswortes: „Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht wert" (Mt 10, 37)!

Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus

Von **Walther von Loewenich**

Luthers Klagen über die mangelhafte sittliche Wirkung der Reformation im eigenen Lager sind bekannt. Sie waren leider nicht ganz unbegründet. Das Bild etwa, das wir uns auf Grund von Luthers Predigten von seiner Wittenberger Gemeinde machen können, bestätigt dieses Urteil. Luther ist enttäuscht von dem mangelnden Opfersinn des Adels und der Fürsten, der Bauern und der Bürger[2]). Die Prediger der neuen Lehre dagegen wissen oft nicht, wie sie mit den bereitgestellten kärglichen Mitteln auch nur auf das kümmerlichste ihre Existenz fristen sollen. Alle haben sich auf Kosten der Reformation bereichert.

Der Wegfall des bisherigen Zwanges hat die kirchliche Sitte da und dort allzusehr gelockert; schon gibt es Sakramentsverächter, und im sonntäglichen Gottesdienst fehlt manch einer. Wohl nicht ohne Zusammenhang damit läßt sich da und dort eine sittliche Verwilderung

[1]) Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas: 1. Hälfte c. 1—12. [3]1922.

[2]) Siehe H. Werdermann, Luthers Wittenberger Gemeinde, wiederhergestellt aus seinen Predigten. Gütersloh 1929.

beobachten, die den heftigsten Zorn des Reformators hervorruft. Luther predigt von der Kanzel herab in scharfen Worten gegen die „Hurerei", gegen Mammonsgeist und Wuchersinn, gegen Wirtshaus und Alkohol und andere Laster der Zeit. Das alles ist bekannt und braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden. Mit besonderer Vorliebe hat man begreiflicherweise von jeher auf katholischer Seite auf diese Tatsachen verwiesen. Schon die zeitgenössischen Äußerungen eines Cochläus, eines Thomas Murner, eines Willibald Pirckheimer u. a. gingen in dieser Richtung. Die neuere katholische Reformationsgeschichtsschreibung hat mit Eifer derartiges Material zusammengestellt[1]). Dabei ist man freilich in der Beurteilung dieses Materials absichtlich oder unabsichtlich nicht immer mit der nötigen Vorsicht vorgegangen. Es wäre z. B. völlig ungerechtfertigt, die „sittliche Verwilderung" lediglich als Folge der Reformation hinstellen zu wollen. Vieles von dem, was Luther in dieser Beziehung beklagt, geht eindeutig auf die katholische Zeit zurück. Man braucht nur an Luthers Kampfschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" zu erinnern, um zu sehen, daß Luther um 1520 die allgemeinen Volksschäden wie „Hurerei" oder Wucher oder den „Mißbrauch Fressens und Saufens" nicht nachsichtiger beurteilt als in den späteren Jahren des kirchlichen Neubaus. Dieselbe Erklärung finden die Klagen Luthers und Melanchthons über die Unbildung und Unkenntnis bei Pfarrern und Gemeinden im sächsischen Lande. Es ist nicht so, daß die Reformation erst künstlich eine tabula rasa geschaffen hätte, um dann die Trümmer einer zerstörten schönen Welt verlegen in den Händen zu halten. In Wirklichkeit fand sie bei ihrer mühseligen Erziehungsarbeit weithin nur sehr wenig vor, was sie positiv in den Neubau eingliedern konnte. Endlich ist bei einer gerechten Interpretation von Luthers Klagen über die Mißstände in den neuen evangelischen Gemeinden auch das zu berücksichtigen, was ein so objektiv sein wollender Beurteiler der Dinge wie Lortz[2]) Luthers Neigung

[1]) Vgl. etwa I. Döllinger, Die Reformation in ihrer inneren Entwicklung und ihre Wirkungen. 3 Bde. 1846ff. S. besonders die Zusammenstellung von Urteilen Luthers über die Reformation, Bd. I, S. 278—348.

[2]) Jos. Lortz, Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. Freiburg 1939/40. Vgl. die eingehende Würdigung dieses Werkes durch Gerhard Ritter, Archiv f. Reformations-Geschichte, Jahrg. 37 (1940), Heft 1, S. 61ff.

zu „ungenauen, ja unmäßig übertreibenden Superlativismen" (Bd. II. S. 299) genannt hat, eine Neigung, die bei Luther zweifellos vorhanden und zwei so verschiedenen Männern wie Erasmus und Calvin gleicherweise unangenehm aufgefallen war. Aber wenn man auch alle diese Einschränkungen, die zur Vorsicht mahnen, nicht aus dem Auge läßt, so bleibt doch die Tatsache der unerwarteten Mißstände als solche bestehen und fordert gerade die Nachfahren der lutherischen Reformation zur Besinnung auf. Die Klagen Luthers in ihrer Gehäuftheit können ja nicht als Ausdruck gelegentlichen Unmutes erklärt werden. Es genügt auch nicht, auf den immer und überall auftretenden Riß zwischen Ideal und Wirklichkeit hinzuweisen. Es ist gerade angesichts der heutigen konfessionellen und religiösen Lage in Deutschland eine dringliche Anfrage an die evangelische Theologie der Gegenwart, ob die Ursachen für diese wenig erfreulichen Erscheinungen nicht tiefer liegen, ja ob sie nicht vielleicht mit dem Ansatzpunkt der lutherischen Reformation selbst in Beziehung zu setzen sind.

Da sind die Gesichtspunkte, unter denen hier die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus dargestellt und beleuchtet werden soll. Wir beschränken uns dabei absichtlich auf diesen kleinen, klar begrenzten Ausschnitt aus der Fülle von diesbezüglichen Äußerungen Luthers. Dieses Verfahren läßt sich insofern rechtfertigen, als dieser Ausschnitt nicht rein willkürlich ist. Die Arbeit Luthers am Großen Katechismus fällt in die Zeit der kursächsischen Visitation. Wir haben also in ihm einen frischen Niederschlag der Eindrücke, die Luther und seine Mitarbeiter bei jenem Aufbauwerk und dem damit verbundenen Einblick in Gemeindeverhältnisse empfangen hatten. Dazu kommt ein Zweites. Im Großen Katechismus handelt es sich nicht um zufällige, gelegentlich hingeworfene Äußerungen eines vielleicht vorübergehenden Unwillens rein privater Natur, sondern sozusagen um ein amtliches Dokument. Freilich kann Luther hier so wenig wie anderswo seine Art, sich immer persönlich geben zu müssen, verleugnen. Keiner der Reformatoren war weniger gewillt, sich jemals hinter einer amtlichen Maske zu verbergen als Luther. Trotzdem besteht ein Unterschied in dem Gewicht seiner Äußerungen. Daß hierbei der Große Katechismus über irgendwelchen Gelegenheitsschriften oder gar Tischreden steht, liegt auf der Hand. Das berechtigt zu seiner Bevorzugung. Es steht im übrigen nicht

zu erwarten, daß die Fülle des sonstigen Materials wesentlich neue Gesichtspunkte über das hinaus bringen würde, was sich im Großen Katechismus beobachten läßt[1]).

Bereits in der (neuen) Vorrede von 1530 stoßen wir auf eine Reihe scharfer Ausfälle Luthers gegen den damaligen Pfarrerstand und gegen die Zustände unter den Laien. Luther „treibt" den Katechismus so sehr und dringt so sehr auf ernsthafte christliche Unterweisung, weil es leider an dem Eifer der dazu bestellten Prediger und Pfarrherrn fehlt, „welche stellen sich nicht anders zur sachen denn als weren sie umb yhrs bauchs willen pfarher oder prediger und müsten nichts thun denn der güter gebrauchen, weil sie leben, wie sie unter dem Bapstumb gewonet" (125, 7ff.). Hier gibt uns Luther selbst die Erklärung für den gerügten Mißstand: Die bisher gewohnte Amtsauffassung läßt sich in diesem Pfarrergeschlecht nicht mit einem Mal überwinden. Die schlimmen Schäden im Klerus am Vorabend der Reformation werden heute ja auch von katholischer Seite unumwunden zugegeben[2]). „Ach das sind zumal schendliche fresslinge und bauchdiener, die billicher sewhirten odder hunde knechte sein solten denn seelwarter und pfarher" (125, 15f.). Nicht einmal die „heilsamen bücher", in denen sie „alles was sie leren und predigen sollen, itzt so reichlich klar und leicht fur sich haben"[3]) (125, 10f.), kaufen sie oder sie studieren jedenfalls nicht darin. Dabei verdanken sie der Reformation doch so große Erleichterungen, „weil sie des unnützen schweren geschwetzes der sieben gezeiten (d. h. des Stundengebetes) nu los sind" (125, 17f.). Statt dessen sollten sie „Morgens, Mittags und abends ettwa ein blat odder zwey aus dem Catechismo, betbüchlin, New testament odder sonst aus der Biblia lesen und ein Vater unser fur sich und yhr pfarkinder betten" (125, 18ff.). So aber „behalten sie vom Euangelio nicht mehr denn solche faule, schedliche, schendliche, fleischliche freyheit" (125, 24f.). Mit dieser Kritik berühren wir ein Thema, das uns noch öfter beschäftigen wird. Der

[1]) Zitiert wird im folgenden Seite und Zeile des Textes des Gr. Kat. in der Weimarer Ausgabe B. 30 I.

[2]) „Der Klerus war der Nutznießer der Kirche geworden" (Lortz I, 74). Lortz spricht weiter von „mangelnder Seelsorge" und „pastoraler Auszehrung" (77) von „geistl. Proletariat" und „krassester theol. Unbildung" (86).

[3]) L. denkt dabei wohl an die Kirchenpostille.

Mißbrauch der evangelischen Freiheit ist eine Hauptquelle aller Übel in der Reformationszeit. Das geht mit den Schwärmern und den Bauern an und reißt dann nicht mehr ab bis zu Luthers Tode. Ja, wir können ohne Übertreibung behaupten: Bis in die Gegenwart hinein macht uns dieser Mißbrauch in der evangelischen Kirche am allermeisten zu schaffen. Die evangelische Freiheit recht verstanden ist das größte Geschenk, das Luther der Kirche hinterlassen hat; aber in der Praxis hat es sich oft genug unheilvoll ausgewirkt. Mit dem Thema von der evangelischen Freiheit enge zusammen hängt ein anderes Thema, das in der eben erwähnten Kritik Luthers gleichfalls angeschlagen wird: das Thema vom neuen Beten. Wir werden auch darauf noch zurückkommen müssen.

Die Kritik an den Pfarrern geht in der Vorrede noch weiter. Es gibt Leute unter ihnen (wie auch unter den Laien), die „meinen, der Catechismus sey ein schlecht geringe lere, welche sie mit einem mal uberlesen und denn also bald alles können, das buch yn winckel werffen und gleich sich schemen mehr drinnen zu lesen" (126, 5ff.). Was liegt hier vor? Ich weiß nicht, ob es zu modern interpretiert ist, wenn ich sage: Hier handelt es sich um die Theologenkrankheit des Intellektualismus. Man glaubt mit den Dingen fertig zu sein, wenn man sich ihrer intellektuell bemächtigt hat. Sicher hat es diese Krankheit auch schon bei den mittelalterlichen Theologen gegeben. Niemandem wird von Luther vor allem in seiner Frühzeit unfruchtbarer Intellektualismus mehr vorgeworfen als den Scholastikern, deren sapientia doctrinalis er die sapientia experimentalis eines Tauler entgegensetzt (W 9, 98, 21). Aber die Gefahr des theologischen Intellektualismus wurde durch die Reformation keineswegs gebannt, sondern vielleicht eher noch verstärkt. Freilich trifft hier die Schuld am wenigsten Luther selbst. Es gibt wenige Theologen der christlichen Kirche, die in ihrer persönlichen Haltung und in der Art ihres theologischen Denkens so frei von dieser Gefahr sind wie Luther. Aber Luther steht in der Reformation nicht allein, und die Reformation steht nicht isoliert in der geistigen Bewegung der Zeit. Wir haben uns im letzten Jahrzehnt daran gewöhnt, die Diastase zwischen Reformation und Humanismus möglichst groß zu machen. Zweifellos hat diese Übung dazu geführt, uns die eigentlichen Intentionen der Reformation schärfer erfassen zu lehren. Aber diese Methode darf nicht übertrieben werden; sonst dient sie dazu, uns den Blick für die

geschichtliche Wirklichkeit zu verschleiern. In Wirklichkeit laufen tausend Fäden zwischen der Reformation und dem Humanismus hin und her. Man braucht nur an die Philologie zu erinnern, die an der Wiege der evangelischen Theologie stand und bis heute ihre unentbehrliche Begleiterin geblieben ist. Die Beziehung zum wissenschaftlichen Denken haftet dem evangelischen Christentum — ungeachtet aller dabei auftauchenden Spannungen — von ihrem Ursprung her an[1]). Wir dürfen nie vergessen: Luther war Professor, ehe er zum Reformator wurde. Wenn die Reformatoren so sehr den Katechismus „treiben", so erinnert das trotz aller Verschiedenheiten an die Forderungen des Erasmus in seinem Enchiridion militis christiani, in dem er allen Ernstes dem Bauern hinter dem Pfluge nahelegt, die alten Sprachen zu lernen, da nur mit ihrer Hilfe ein reines quellenmäßiges Christentum erarbeitet werden könne. Wie hier auch der einfache Christ im Grunde ein kleiner Philologe sein muß, so will auch die Reformation aus den Laien so etwas wie kleine Theologen machen. Nur weil wir ganz in dieser geistigen Tradition aufgewachsen sind, fällt uns das nicht mehr auf. Es genügt aber ein Blick auf das Urchristentum, um uns zu belehren, daß wir es hier nicht mit einer Selbstverständlichkeit zu tun haben. Es ist humanistischer Geist, der sich in dieser Forderung nach Bewußtwerden des religiösen Inhaltes auch bei den Laien kundmacht. Auch die überaus starke Betonung der Lehre in der Reformation dürfte wenigstens teilweise von hier aus ihre Erklärung finden. Es ist eben trotz aller Unterschiede zwischen Humanismus und Reformation weithin mit einer gleichartigen geistigen Struktur ihrer beiderseitigen Vertreter zu rechnen. Wie sich dieser geistesgeschichtliche Ansatz in der gegenwärtigen Lage des Protestantismus auswirkt und was für Folgerungen für die Gestaltung evangelischen Lebens sich daraus ergeben, kann hier nicht erörtert werden.

Kehren wir zum Großen Katechismus zurück! Luther weiß, daß es mit dem einmaligen „uberlesen" nicht getan ist. Das intellektuelle

[1]) Freilich läßt sich Ähnliches schon in der alten Kirche, besonders bei den „humanistischen" Alexandrinern und im Gefolge davon auch bei der mittelalterlichen Kirche feststellen. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, den Gründen für diese religionsgeschichtliche durchaus nicht selbstverständliche Polarität zwischen Christentum und Wissenschaft einmal nachzugehen.

Verstehen der christlichen Lehre genügt nicht. Immer wieder betont Luther, daß wir den Katechismus „üben" müssen. „Derhalben bitte ich solche faule wenste odder vermessene heiligen, sie wolten sich umb Gottes willen bereden lassen und gleuben, das sie warlich, warlich nicht so geleret und so hohe Doctores sind als sie sich lassen düncken, Und nymer mehr gedencken, das sie diese stücke ausgelernt haben odder aller dinge gnug wissen, ob sie es gleich dunckt, das sie es allzu wol können. Denn ob sie es gleich allerdinge auffs beste wüsten und kündten (das doch nicht müglich ist ynn diesem leben), so ist doch mancherley nutz und frucht dahinden, so mans teglich lieset und ubet mit gedancken und reden, Nemlich das der heilige geist bey solchem lesen, reden und gedencken gegen wertig ist Und ymer newe und mehr liecht und andacht dazu gibt, das es ymer dar besser und besser schmeckt und eingehet" (126, 28ff.)[1]). So sollen wir auch den 1. Glaubensartikel „teglich uben, einbilden und uns erynnern ynn allem, was uns fur augen kömpt" (185, 15f.). Dasselbe gilt für alle Artikel des christlichen Glaubens (217, 15ff.). Der Sinn des „Übens" besteht demnach in zweierlei: Es ist ein „tägliches Lesen und Üben mit Gedanken und Reden" und es ist darüber hinaus ein Praktizieren des Gelesenen und Gelernten im Leben. Das „Üben" ist also meditatio und scientia practica. Was Luther damit fordert, ist eben das, was — freilich in asketischer und mönchischer Verengung — in den Klöstern geübt wurde. Die reformatorische Frömmigkeit war grundsätzlich mißtrauisch gegen die fromme Übung; man witterte in ihr ein selbstgerechtes „gutes Werk". Natürlich war dieses Mißtrauen nicht unbegründet; aber es ist damit auch viel zerstört worden, was zum inneren Aufbau einer vita christiana förderlich und heilsam ist. Mit Recht urteilt Lortz (I, 392): Luther hat „die kleinen Mittel der täglichen Übungen zu sehr bagatellisiert". Wie sich das etwa in der Frage einer festen Gebetsschulung auswirkte, davon wird noch zu sprechen sein. Soviel kann schon hier gesagt werden: Luther hat dieses Aufhören der „Übung" offenbar selbst schon als eine Gefahr und einen Mangel empfunden, wie die oben angeführten Stellen zeigen. In der Tat läge in einer solchen „Übung" die wirksamste Gegenmaßnahme gegen eine Intellektualisierung des theologischen Betriebs. Es soll hier nicht der Vorwurf

[1]) Vgl. 128, 12ff., 18ff., 31ff.

erhoben werden, als habe es im Verlauf der Geschichte bei den evangelischen Theologen völlig an solcher „Übung" gefehlt, zumal ja schon das Leben selbst für „Übung" wenigstens im Sinne der scientia practica zu sorgen pflegt; aber das kann leider nicht geleugnet werden, daß auf diesem Gebiet eine starke Verkümmerung und vor allem eine gefährliche Plan- und Regellosigkeit vorhanden war und ist und uns bis auf den heutigen Tag zu schaffen macht.

Häufig und bekannt sind Luthers Klagen über die mangelhafte wirtschaftliche Versorgung des Pfarrerstandes[1]). Sie fehlen auch im Großen Katechismus nicht. „Man findet wol ettliche rültzen und filtze auch unter dem adel, die furgeben, man durffe hinfurt widder pfarher noch prediger, man habs ynn büchern und könne es von yhm selber wol lernen, Und lassen auch die pfarhen getrost fallen und verwusten, dazu beide pfarher und prediger weidlich not und hunger leiden, wie sich denn gebürt zu thun den tollen deudschen. Denn wir deudschen haben solch schendlich volck und müssens leiden" (126, 8ff.). Oder bei der Auslegung des 4. Gebotes (auch die Pfarrer gehören zu den „Herren", die wir nicht verachten noch erzürnen sollen): „Da sperret und wehret sich yderman, haben alle sorge, das der bauch verschmachte, und konnen itzt nicht einen rechtschaffenen prediger nehren, da wir zuvor zehen mastbeuche gefullet haben" (155, 9ff.). Luther hat mit seinem Grundsatz vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen der Christenheit ein Geschenk gemacht, das heute bis in die Kreise der katholischen Theologen hinein Anerkennung findet. Aber die revolutionierende Wirkung dieses Grundsatzes war, wie wir sehen, durchaus nicht überall positiv. Die Autorität des Amtes erlitt offenbar eine schwere Erschütterung. Mit dem Fortfall der priesterlichen Mittlerstellung schien auch die Notwendigkeit des geistlichen Amtes für manche dahinzusinken. Die religiöse Mündigkeitserklärung des Laien, begeistert aufgegriffen von einem Zeitalter, das der Autonomie des freien Einzelnen zu huldigen begann, konnte leicht zu einer Degradierung des geistlichen Standes führen, die sich dann bis in die wirtschaftliche Lage der Pfarrer hinein nachteilig auswirkte. Über die Habsucht des Adels, der die freigewordenen Stifter und Klöster zur eigenen Bereicherung, statt zum Wohl der evangelischen Kirche verwandte, klagt Luther oft genug. Da und dort

[1]) S. auch Werdermann 34, 36f.

scheint unter den Laien auch eine gewisse Predigtmüdigkeit aufgetaucht zu sein[1]). Nachdem der Zwang gefallen war, mag der oder jener dem Gottesdienste ferngeblieben sein. Der Zudrang war aber, wenigstens in Wittenberg, erstaunlich groß[2]).

Im übrigen wurde sich Luther gerade in der Zeit der Visitationen in steigendem Maße klar darüber, daß es bei der Erziehung, und damit auch bei der religiösen Erziehung des Volkes, ohne einen gewissen Zwang nicht abgeht. Von dieser Erkenntnis finden sich genügend Spuren im Großen Katechismus. Auch sie gehören zu dem Thema „Selbstkritik der Reformation". In scharfen Worten tadelt Luther die Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit der Eltern, die meinen, ihre Aufgabe gegenüber ihrer Kindern sei mit deren leiblicher Versorgung erfüllt (156, 3—35). Das Wichtigste ist vielmehr die religiöse Erziehung, über welche die Eltern einst vor dem Richterstuhl Gottes werden Rechenschaft ablegen müssen (156, 32ff.). Der religiösen Erziehung der Jugend soll auch der Katechismus in erster Linie dienen. Von den 10 Geboten heißt es da: „Solchs (sage ich nu) ist nutz und not dem iungen volck ymmer furzuhalten, vermanen und erynnern, auff das sie nicht allein wie das viech mit schlegen und zwang sondern ynn Gottes furcht und ehre auffgezogen werden" (181, 25ff.). Hier scheint zwar der Zwang verworfen zu werden, aber an anderer Stelle (beim 2. Gebot) bekennt sich Luther doch dazu. „Derhalben sage und vermane ich wie vor, das man die kinder bey zeit an gewehne mit warnen und schrecken, weren und straffen, das sie sich schewen fur liegen und sonderlich Gottes namen dazu zufüren" (142, 3ff.)[3]). Freilich höher als den Zwang stellt Luther auch hier die Kunst, in den Kindern die Lust zum Guten zu wecken und zu stärken. „Das were auch die rechte weise kinder wol zuziehen, weil man sie mit gutem und lust kan gewehnen. Denn was man alleine mit rutten und schlegen sol zwingen, da wird keine gute art aus, und wenn mans weit bringet, so bleiben sie doch nicht lenger from denn die rutte auff dem nacken ligt" (143, 3ff.). Trotzdem spielt bei dieser religiösen Erziehung das „ein blewen" eine große Rolle[4]). Es gibt eben viel „harte köpfe", auch unter den Erwachsenen, denen gegenüber Gott selbst kein anderes Mittel als „drein schlagen und straffen" anwenden kann (137, 26ff.). Wie sehr sich im übrigen

[1]) 146, 20ff. [2]) Siehe Werdermann 25f.
[3]) Vgl. auch 141, 4ff. [4]) 141, 4ff.; 136, 30.

Luther gerade im Katechismus bemüht hat, sich dem Verständnis des einfachen Laien anzupassen, ist bekannt und bedarf hier keiner näheren Ausführung[1]).

Schwieriger noch als die Erziehung der Jugend war die der Erwachsenen. Luthers ursprüngliches Wollen war ganz von dem Ideal der christlichen Freiheit beherrscht. Aber bald mußte er erkennen, daß die Gemeinden für dieses Ideal nicht reif waren. Bekanntlich hat sich bei Luther eine mit den Jahren sich steigernde Verachtung des Herrn Omnes entwickelt. So sah er sich trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung irgendeines Zwanges in religiösen Dingen doch zur Einführung einer gewissen Kirchenzucht genötigt. Auch von dieser „Selbstkritik der Reformation" finden wir Spuren im Großen Katechismus. Ohne ein Mindestmaß religiöser Kenntnisse kann einer nicht zur Gemeinde gerechnet werden. „Catechismus, das ist ein kinderlere, so ein yglicher Christ zur not wissen sol, also das wer solchs nicht weis, nicht künde unter die Christen gezelet und zu keinem Sacrament zugelassen werden" (129, 14ff.). Wer die Einsetzungsworte nicht kann, hat keinen Anspruch darauf, am Sakrament des Altars teilzunehmen[2]). Den Sonntag hat Luther des gesetzlichen Charakters entkleidet. An sich bedürfte es gar keines bestimmten Feiertages; denn „wir Christen sollen ymerdar solchen feyertag halten, eitel heilig ding treiben, das ist teglich mit Gottes wort umbgehen, ym hertzen und mund umbtragen" (145, 4ff.). Der Sonntag ist nur um des „gemeinen hauffens" willen notwendig (144, 10ff.). Damit aber das Wort Gottes auch wirklich geehrt werde, ist trotz des ungesetzlichen Charakters des Sonntags doch so etwas wie eine Sonntagszucht erforderlich. „Weil nu soviel an Gottes wort gelegen ist, das on dasselbige kein feyertag geheiliget wird, sollen wir wissen, das Gott dis gepot (das 3. Gebot) strenge wil gehalten haben und straffen alle die sein wort verachten, nicht hören noch lernen wöllen, sonderlich die zeit so dazu geordnet ist" (146, 1ff.). Darum mißbrauchen nicht nur die den Sonntag, die „ynn Tabernen ligen, toll und vol sind wie die sew, sondern auch der ander hauffe, so Gottes wort hören als ein andern tand und nur aus gewonheit zu predigt und widder eraus gehen, und wenn das iar umb ist, konnen sie hewer soviel als fert" (d. h. voriges Jahr; 146, 7ff.). Die wahre Sonntags-

[1]) Vgl. 133, 17f.; 182, 29ff.; 218, 4f. [2]) 222, 25ff.

heiligung leidet noch unter den Mißständen aus der vorreformatorischen Zeit (146, 10ff.). Jetzt wird zwar das lautere Evangelium gepredigt; aber der Predigtbesuch wird immer noch als ein äußerliches Werk abgemacht und bleibt darum ohne Frucht. „Ytzt weil wir Gottes wort haben, thuen wir gleichwol den misbrauch nicht abe, lassen uns ymer predigen und vermanen, horens aber on ernst und sorge. Darümb wisse, das nicht alleine umb hören zuthuen ist, sondern auch sol gelernet und behalten werden, und dencke nicht, das es ynn deiner wilköre stehe odder nicht grosse macht dran lige, sondern das Gottes gepot ist, der es foddern wird, wie du sein wort gehört, gelernet und geehret habst" (146, 13ff.). Ja, das Hören der Predigt wird geradezu als ein Werk bezeichnet, „dadurch ein mensch selbs heilig werde", während „andere erbeit und gescheffte nicht eigentlich heilige ubungen heißen, es sey denn der mensch zuvor heilig" (145, 34ff.). Man sieht aus diesen Stellen ziemlich klar, wie Luther über die Gottesdienstpflicht denkt. Gewiß soll hier alles auf Freiwilligkeit beruhen. Aber diese Freiwilligkeit bedeutet nicht ein Tun oder Lassen, wie es dem einzelnen beliebt. Wer den Gottesdienst leichtfertig versäumt oder wer ihm nicht mit rechter Andacht beiwohnt, versündigt sich wider Gottes Gebot. So verschärft Luther die Gottesdienstpflicht gegen früher, indem er den Gottesdienstbesuch gänzlich aus der Sphäre eines opus operatum heraushebt und an Stelle der Kirchengebote auf Gottes Gebot als den treibenden Faktor hinweist. Aus der „christlichen Freiheit" die Folgerung eines kirchenfreien privaten Christentums fernab der Gemeinde zu ziehen, wäre ihm absurd erschienen. So sehen wir auch hier in der Frage der Sonntagsheiligung Luther, den Prediger der christlichen Freiheit, zwar nicht auf der Bahn einer neuen Gesetzlichkeit, aber immerhin als den, der sich genötigt sieht, das Gebot einzuschärfen. Zweifellos ist auch darin ein Stück „Selbstkritik der Reformation" zu erblicken.

Aber Luther ist in dieser Richtung sogar noch weiter gegangen. Melanchthon hatte sich auf Grund seiner Erfahrungen bei der Visitation im Februar 1527 veranlaßt gesehen, vor Mißbrauch des Evangeliums und fleischlicher Freiheit zu warnen und den Wert fester kirchlicher Ordnungen einzuschärfen. Außerdem hatte er sich nachdrücklich gegen eine Predigt vom Glauben ohne Buße und Gesetzeslehre gewandt, weil er die damit verbundenen Gefahren klar sah. Nicht nur Agricola, sondern auch andere Anhänger der Reformation

erblickten darin einen Rückfall ins katholische Gesetzeswesen. Man sprach von einer theologischen Differenz zwischen Luther und Melanchthon oder gar von einem Umfall beider Männer. Luther hat diese Bedenken in einem Briefe an den Kurfürsten vom 12. Oktober 1527 in aller Ruhe zurückgewiesen: „Daß aber die Widerwärtigen möchten rühmen, wir kröchen wieder zurück, ist nicht groß zu achten; es wird wohl still werden. Wer was gottlichs furnimmt, der muß dem Teufel das Maul lassen, dawider zu plaudern und lügen, wie ich bisher hab tun müssen" (WA. Br. 4, Nr. 1158, S. 265, 5ff.). So stellte sich Luther in dem weiteren Streit zwischen Agricola und Melanchthon im wesentlichen auf Melanchthons Seite, indem er jedenfalls für die Notwendigkeit der Gesetzespredigt klar eintrat. Er sah darin mit Recht keinen Abfall von seinen früheren Grundsätzen, wie er auch in seinem Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren" von 1528 ausdrücklich betont (W. 26, 200, 2ff.). Schon immer hatte Luther das Gesetz als notwendigen Bestandteil der christlichen Verkündigung anerkannt. Aber es ist bezeichnend, daß in einer Zeit, in der die pädagogische Aufgabe eines Neubaues der Kirche gebieterisch nach einer Lösung verlangte, der Gedanke von der Notwendigkeit der Gesetzespredigt mehr als bisher in den Vordergrund trat. Auch davon gibt der Große Katechismus Kunde. Natürlich bedeutet das keineswegs, daß hier die evangelische Grundanschauung von Glauben und Werken, Gesetz und Evangelium verlassen wäre. „Aus dem sihestu nu, das der Glaube gar viel ein andere lere ist denn die zehen gepot. Denn ihene leret wol, was wir thuen sollen, diese aber sagt, was uns Gott thue und gebe . . . Darümb machet ihene lere noch keinen Christen, denn es bleibt noch ymmer Gottes zorn und ungnade uber uns, weil wirs nicht halten können was Got von uns fodert" (192, 17ff.). Nur der Glaube kann die Gebote erfüllen. Mit diesem Gedanken schafft Luther die Überleitung vom 1. zum 2. Hauptstück (182, 18—30). „Darümb ist dis stück (das 2. Hauptstück) ia so nötig als ihenes zulernen, das man wisse, wie man dazu kome, woher und wo durch solche krafft zu nemen sey" (182, 25ff.). So legt Luther auch die Erfüllung des 1. Gebotes ganz in den Glauben[1]) und rückt damit den 1. Artikel und das 1. Gebot ganz eng zusammen. „Also das der Glaube nichts anders ist denn ein antwort und bekentnis der Christen

[1]) 180, 37f., 181, 22ff.

auff das erste gepot gestellet" (183, 20f.). Aber daneben wird doch auch die rein thetische Bedeutung der 10 Gebote, also des Gesetzes, stark betont. Das Gesetz schafft nicht nur Erkenntnis der Sünden, sondern lehrt auch, wie man recht leben soll (182, 8ff.). Zwar„fur Gott eigentlich der glaube heilig machet und alleine yhm dienet, die wercke aber den leuten" (153, 18ff.). Aber ohne diese Werke, in denen sich der von Gott geforderte Gehorsam kundtut, kann der Glaube nicht sein. Nach unserm Gehorsam richtet sich das Urteil Gottes über uns. „Darümb dencke ein iglicher der yhm wil sagen lassen, das Gott kein schertz ist, und wisse, das Gott mit dir redet und gehorsam foddert: gehorchestu yhm, so bistu das liebe kind, verachtestu es aber, so habe auch schande, iamer und hertzleid zu lohn" (153, 25ff.). Eine derartige Äußerung Luthers ist beachtenswert; sie mag als Korrektiv gegen eine falsch verstandene Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben von Wert sein. Jedenfalls zeigt sich auch in der Einschätzung des Gesetzes ein Stück Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus.

Unter dieses Thema fallen auch eine Reihe von Anweisungen und Ratschlägen über Gebetsordnung und Gebetspflicht, die Luther hauptsächlich im Rahmen seiner Vaterunserauslegung gibt. Wir erinnern dabei noch einmal an das, was oben über das „Üben" zu sagen war (s. S. 90). Luther hat an der katholischen Gebetspraxis in doppelter Richtung Kritik geübt: Er hat das Werkmäßige und das Mechanische an ihr verurteilt. Beides hängt aufs engste zusammen; denn in dem Augenblick, in dem das Gebet als verdienstliches gutes Werk gilt, tritt auch die Häufung der Gebete und damit das Mechanische ihres Vollzuges ein. Seine stärkste Aupsrägung hat dieses falsche katholische Beten für Luther in dem Horengebet gefunden. An diesem Punkt ist seine Polemik von großer Schärfe. Er stellt diesem äußerlichen, gesetzlichen Beten das freie Gebet des Herzens entgegen, in dem er selbst mit seiner ganzen Frömmigkeit lebt. Daß Luther selbst zu den großen Betern der Christenheit gehörte, dürfte nicht zu bestreiten sein[1]). Aber ebensowenig läßt sich heute mehr leugnen, daß seine Kritik am katholischen Beten einseitig war. Ihr

[1]) Vgl. Lortz I, 388: „In Luther war eine große Kraft des Betens." Heiler, Das Gebet, 2. Aufl. 244f.: „Nach Jeremia, Jesus und Paulus ist wohl der deutsche Reformator der gewaltigste unter den überragenden Gebetsgenien."

Augenmerk war ganz und gar auf den Mißbrauch gerichtet, der ja zweifellos vorhanden war, und verkannte die hohen Werte der katholischen Gebetspraxis. Darum mußte auch an diesem Punkt die Selbstkritik der Reformation einsetzen. Die mittelalterliche Kirche hatte es verstanden, in ihrer Praxis eine großartige Gebetserziehung und Gebetsschulung zu verwirklichen. An diesem Urteil können auch die mannigfachen Mißbräuche nichts ändern. Luther selbst ist durch diese Schulung hindurchgegangen und hat ihr wohl mehr verdankt, als ihm selbst zum Bewußtsein kam. Er glaubte sie entbehren zu können und konnte das zunächst auch, weil bei ihm das freie Gebet des Herzens stark genug war, um ein Gebetsleben zu tragen. Trotzdem hat Luther, wie wir wissen, auch für sein eigenes Gebet nach gewissen äußeren Hilfen und nach einer bestimmten Ordnung und Schulung gesucht. In der schönen Schrift an Peter Balbier von 1535[1]) gibt er uns darüber Auskunft. Wenn Luther sich, wie er hier ausführt, durch gebetsmäßige Versenkung in die einzelnen Bitten des Vaterunsers oder in die 10 Gebote und den „Glauben" „erwärmt" (W. 38, 360, 1) und zum Beten „lüstig" (W. 38, 363, 5) und „ledig" (W. 38, 364, 30) macht, was ist das anders als eine Art Brevierersatz? Das Ziel ist jedenfalls auch hier, „geübt" zu werden (W. 38, 373, 5) und dadurch die Grundlage und den Nährboden für das Gebet des Herzens zu schaffen oder wie Luther sagt, „die zehen gebot, einen Psalm oder ein Capitel aus der Schrifft zu solchem feurzeug (zu) nemen und jnn seinem hertzen damit feur auff(zu)schlahen" (W. 38, 373, 5ff.). Daß Luther solche Hilfen auch für die Gemeinden schaffen wollte, zeigt u. a. eine Schrift wie das „Betbüchlein" von 1522 (W. 10, II, 375ff.), das sich inhaltlich eng an die „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" von 1520 (W. 7, 204) anschließt. Aus der letztgenannten Schrift sieht man, wie eng sich diese Literatur mit den beiden Katechismen berührt. Es geht beidemal um die religiöse Erziehung der Gemeinde und der Pfarrer, und zu dieser Erziehung gehört nicht zuletzt eine Gebetserziehung. Wiederholt wird im Großen Katechismus die Gebetspflicht eingeschärft (195, 24ff.)[2]). Luther hatte wohl Ursache, diese Pflicht so ausdrücklich einzuschärfen. „Das sage ich darümb, denn ich wolt gern, das man solchs widder ynn die

[1]) Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund, W 38, 351ff.
[2]) Vgl. 194, 6ff.; 193, 21ff.

leute brechte, das sie lerneten recht beten und nicht so rohe und kald hingehen, davon sie teglich ungeschickter werden zu beten" (197, 10ff.). Rein quantitativ — wenn dieser Ausdruck gestattet ist — ist das Beten in den evangelischen Gemeinden gegenüber der mittelalterlichen Praxis offensichtlich zurückgegangen. Das ist die unmittelbare Folge von Luthers Kampf gegen das mechanische Gebet als opus operatum. Von dieser Art von Beten weiß sich Luther auch jetzt noch geschieden. „Das ist aber yhe war: was man bisher fur gebete gethan hat, geplerret und gedönet ynn der kyrchen etc., ist freylich kein gebete gewesen" (193, 29f.). Immerhin gibt Luther bereits wenigstens den pädagogischen Wert solcher Gebetsübungen zu. „Denn solch eusserlich ding, wo es recht gehet, mag ein ubung für die iungen kinder, schüler und die einfeltigen sein und mag gesungen odder gelesen heissen, es heisset aber nicht eigentlich gebetet" (193, 30ff.). Aber muß nicht alles kirchliche Beten weithin in diesem Vorhofe des wahren Gebetes bleiben? In den meisten Fällen wird das Kirchengebet über diese Stufe nicht hinauskommen; aber ist es darum zu verachten oder gar gänzlich abzutun? Und umgekehrt: Wird nicht auch das Herzensgebet allmählich ersterben, wenn es auf diese Schulung und Übung, die freilich zunächst ein „eusserlich ding" ist, in allzu überspannter Innerlichkeit verzichten wollte? Die ideale Forderung hat in der nüchternen Wirklichkeit oft einen gegenteiligen Erfolg. Die Notwendigkeit der Übung besteht darum für das Gebet der Gemeinde wie für das des einzelnen im gleichen Maße. Luther kann es nur mit Sorge beobachten, daß diese Übung zurückgeht und daß sich die Leute dabei auf seinen Kampf gegen das äußerliche Gebet berufen „und nemen zu behelff, Das wir falsch und heuchel gebete verwerffen, als lereten wir, man solle odder dürffe nicht beten" (193, 27ff.). Damit hat man Luthers Wollen mißverstanden oder mißdeutet: „wir verwerffen mit nichte das gebete, sondern das lauter unnütze geheule und gemurre verwerffen wir, wie auch Christus selbst lang gewessche verwirfft und verbeut" (197, 35ff.). Aber das ist das Elend: Luther hat die Geistlichen von dem „unnützen schweren geschwetz der sieben gezeiten" befreit, damit an ihre Stelle etwas Besseres treten könne, und nun ist es bei dem Wegfall des Schlechteren geblieben, ohne daß das Bessere praktiziert wird (125, 17ff.). Übrigens war auch nach Luthers Meinung durchaus nicht alles in der bisherigen Gebetsübung wertlos; wo es

geht, ist der Reformator gern konservativ. „Daher auch das Benedicite, Gratias und andere segen abends und morgens komen und blieben sind, Item die kinder ubung, das man sich segene, wenn man etwas ungeheurs und schrecklichs sihet oder höret und spreche: HERR Gott behüte, Hilff lieber Herr Christe, odder der gleichen" (142, 28ff.) Bezeichnenderweise ist bei dieser Betrachtung der pädagogische Gesichtspunkt vorherrschend. Von ihm aus gesehen konnte Luther, wie wir bereits bemerkt haben (193, 30ff.), wesentlich milder über das katholische Beten urteilen als von seinen grundsätzlichen Erwägungen aus. Der verdienstliche Charakter[1]) muß dem Gebet radikal genommen werden. Aber ebenso wenig wie die Rechtfertigung allein durch den Glauben die guten Werke aufhebt, soll die ideale Forderung des Herzensgebetes[2]) die Gebetserziehung als überflüssig erscheinen lassen.

Das Problem von Freiheit und erziehlicher Ordnung kehrt noch einmal wieder bei dem Stück „Von dem Sacrament des Altars" und bei der „Vermahnung zu der Beicht". Bei dem Abschnitt über das Abendmahl ist zunächst schon die Tatsache auffallend, daß der praktisch ermahnende Teil (227—233) länger ist als der dogmatisch belehrende (222—227). Wenn man bedenkt, wie gerade damals der Kampf um die rechte Abendmahlslehre auf seinem ersten Höhepunkt angekommen war, so ist das doch höchst erstaunlich. An dogmatischem und polemischem Stoff hätte es Luther wahrhaftig nicht gefehlt. Aber er verzichtet hier auf all die hohen Theologumena, die er in seinen Streitschriften gegen Zwingli erst vor kurzem ins Feld geführt hatte. Das geschieht zweifellos mit Rücksicht auf die „Einfältigen", also aus pädagogischen und seelsorgerlichen Gründen. Ob sich aus dieser Zurückhaltung nicht auch Rückschlüsse ziehen lassen auf das, was für Luther in der Abendmahlslehre dogmatisch wesentlich und unwesentlich war, soll hier nicht untersucht werden[3]). Uns beschäftigt jetzt nur die Beobachtung, daß der praktisch ermahnende Teil so ausführlich geraten ist. Das kann nur so zu erklären sein, daß Luther ihn für besonders nötig hielt. Die evangelische Freiheit hat auch hier Mißstände gezeitigt[4]). Nachdem auch auf diesem Gebiete der Zwang gefallen ist, halten es manche nicht mehr für

[1]) 196, 26ff. [2]) 196, 33f.
[3]) Vgl. dazu meine Studie „Vom Abendmahl Christi" 1938, S. 104ff.
[4]) Vgl. auch Werdermann, S. 30ff.

nötig, zum Sakrament zu kommen und berufen sich dabei auf das Evangelium von der Freiheit des Christenmenschen (227, 9ff.). Die Notwendigkeit des Sakramentes neben Wort und Glaube wird nicht mehr eingesehen (227. 16ff.). Trotzdem will Luther beileibe nicht wieder den alten Zwang einführen, „auff das man nicht widder ein newe seelmörderey anrichte" (227, 20f.). Aber der Besuch des Abendmahles steht nicht in unserm Belieben; denn Christus hat es nicht darum eingesetzt, „das mans für ein schauspiel handele" (227, 23f.), sondern daß man es feiert[1]). Wer sich um dieses Gebot nicht kümmert, schließt sich selbst aus der Christenheit aus (227. 21ff.) Freiheit ist nicht gleichbedeutend mit Mißachtung (228, 26ff.). Wir sehen, wie sehr sich Luther bemüht, den rechten evangelischen Weg innezuhalten. Er will und kann die Freiheit in Sachen der Religion nicht preisgeben; aber diese Freiheit soll sich selbst als Bindung an Christi Gebot verstehen. „Wir zwingen noch dringen niemand, darffs uns auch niemand zu dienst odder gefallen thuen, das sol dich aber reitzen und selbs zwingen, das ers haben wil und yhm gefellet" (229, 2ff.). Die Selbstkritik der Reformation wird auch hier deutlich. Luther hat es nicht leicht, in einem Atemzug die Freiheit und das Gebot zu empfehlen. Diese Predigt verstehen nur wenige; für die große Menge — und mit der hat es Luther nun zu tun — ist die Freiheit gleich Willkür und das Gebot gleich Gesetz.

Dieselben Erfahrungen wie bei der Abendmahlspraxis hat Luther bei der Beichte gemacht; darum kehren in der „kurzen Vermahnung zu der Beicht" auch dieselben uns schon bekannten Gedanken und Ratschläge wieder. Wir können uns kurz fassen[2]). Von der Beichte hat Luther allezeit gelehrt, „das sie solle frey sein" (233, 20), d. h. freiwillig, nachdem „des Bapsts tyranney nidergelegt" ist (233, 21), die sich gerade bei der Ohrenbeichte als besonders drückend erwiesen hat. Aber diese Freiheit wird mißbraucht, „.als solten odder dürfften sie nymermehr beichten" (234, 11ff.). Trotz dieser offenkundigen Mißstände will Luther nicht zu dem alten Zwang zurückkehren; aber wer ein Christ sein will, der wird den „köstlichen schatz" der Beichte dankbar benutzen, weil er in ihr Vergebung empfängt. Wer das weiß, kommt „willig" und betrachtet die Beichte nicht als ein

[1]) Um der Einsetzung willen ist auch die Taufe zu vollziehen als „Gottes Ordnung", auch wenn sie keine Verheißung bei sich hätte (217, 1ff.).

[2]) Vgl. auch Werdermann, S. 27ff.

verdienstliches Werk, sondern als ein Geschenk (236, 20—32). Nur solange man das Wesen der Beichte verkannte, konnte man hier einen Zwang aufrichten, ohne damit „viel freude odder trost" zu schaffen (236, 33—237, 7). Diese Betrachtung geht ganz vom biblischen Denken aus, sie übersieht aber den volkspädagogischen Wert der mittelalterlichen Beichtpraxis. So ist Luthers Kritik zwar grundsätzlich richtig, aber praktisch einseitig. Eben darum muß neben dieser Kritik auch sofort die Selbstkritik gegenüber der errungenen Freiheit stehen. Wer die Beichte verachtet, der ist kein Christ und soll das Sakrament nicht empfangen (237, 25ff.). Umgekehrt, wer ein Christ ist, bedarf weder eines Zwanges durch Luther noch eines päpstlichen Gebotes, sondern wird sich „wol selbs zwingen" (237, 21). Mit andern Worten: Zwang soll nicht sein, aber die rechte Freiheit besteht eben darin, daß man zur Beichte geht. „Summa wir wollen von keinem zwang wissen, wer aber unser predigt und vermanung nicht höret noch folget, mit dem haben wir nichts zuschaffen, sol auch nichts von dem Euangelio haben" (237, 28ff.). Genau wie beim Abendmahl sieht sich also Luther auch bei der Beichte vor der fatalen Alternative, entweder die Freiheit preiszugeben oder dem Rückgang des Besuches zusehen zu müssen, und er wehrt sich gegen diese beiden unannehmbaren Möglichkeiten mit der idealen Forderung, die wahre Freiheit in der Bindung zu erkennen, um doch gleichzeitig mit Schmerzen feststellen zu müssen, daß sich ideale Forderungen in dieser Wirklichkeit anscheinend nicht durchführen lassen.

Diese Erkenntnis scheint sich mit den Jahren immer mehr wie ein schwerer Druck auf die Seele des Reformators gelegt zu haben. Es ist die Tragik, welche die letzten zwei Jahrzehnte von Luthers Leben beschattet. Sein reines, ideales Wollen hat nicht die Erfüllung gefunden, die er sich erhofft hatte. Darum häufen sich in diesen Jahren Luthers Klagen über die böse Welt. Sie fehlen auch im Großen Katechismus nicht. Es ist „ytzt fur augen, das die welt boser ist denn sie yhe gewesen, und kein regiment, gehorsam, trewe noch glaube sondern eitel verwegene, unbendige leute, an den kein leren noch straffen hilfft" (142, 6ff.). Weil das 4. Gebot mißachtet wird, „darümb gehets auch itzt yn der welt also, wie yderman klagt, das beide iung und alt gar wild und unbendig ist, kein schew noch ehre hat, nichts thuen denn mit schlegen getrieben, und hinder eins andern rucken ausrichten und abziehen was sie künden. Darümb auch Gott straffet,

das sie ynn allen unrad und iamer komen" (150, 11ff.; vgl. 140, 39ff.; 157, 7ff.). Jedermann will „sein eigen herr und Keiserfrey" sein (154, 19f.), darum ist die Welt so voll Schande und Jammer, wenn auch „noch etwo frome leut auff erden" sein müssen (154, 29), um derenwillen Gottes Strafe noch nicht alles vernichtet hat. So mündet die Selbstkritik in eine Anklage, wie umgekehrt die Klage über die aufgetauchten Mißstände die Selbstkritik befördert hat.

Das Material, das uns Luthers Großer Katechismus zu dem Thema „Selbstkritik der Reformation" liefert, dürfte damit im wesentlichen vorgeführt sein. Wir können von ihm nicht Abschied nehmen, ohne einige Fragen und Überlegungen daran anzuschließen.

Die Enttäuschung Luthers darüber, daß sein Werk nicht in dem erhofften Ausmaß Früchte brachte, ist eine Tatsache. Tatsache ist auch, daß diese Enttäuschung nicht grundlos war. Was die Gegner der Reformation mit Schadenfreude an Mißständen feststellen, konnte auch von ihren Anhängern nicht völlig geleugnet werden. Die Selbstkritik der Reformation war demnach nicht unnötig. Worin ist der Grund für den mangelnden Erfolg der Reformation zu suchen?

Schon frühzeitig hat man dafür auf die Lehre von der Rechtfertigung sola fide verwiesen. In der katholischen Polemik wird dieses Argument bis in die Gegenwart hinein gern ins Feld geführt. So sieht etwa Döllinger in der Lehre von der Rechtfertigung das Zentrum des reformatorischen Christentums und leitet aus ihr die schlimmen Folgen, den „moralischen Indifferentismus" ab (Bd. III, 237). Abgesehen von seinen Übertreibungen hat Döllinger natürlich nicht ganz unrecht. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ist leider immer wieder so mißverstanden worden, als ob nun die Werke keine Bedeutung mehr hätten. Antinomistische Konsequenzen hat etwa Agricola aus ihr gezogen. Daß dem Volke die neue Lehre bequem erschien, dafür ist Luther selbst Zeuge. Bereits in dem Sermon von den guten Werken von 1520 hat er sich gegen diese Auffassung gewandt. Er hat es auch sonst nicht daran fehlen lassen, das Verhältnis von Glauben und Werken richtig zu stellen. Der Lehre Luthers von der Rechtfertigung gegenüber heute noch den Vorwurf zu erheben, sie führe zu sittlicher Gleichgültigkeit, zeugt jedenfalls von völliger Unkenntnis oder von böswilligem Mißverstehenwollen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob es Luther trotz aller seiner Bemühungen gelungen ist, dieses populärste Mißverständ-

nis beim einfachen Volk wirksam genug zu bekämpfen. Dann liegt aber die Schuld an den genannten Mißständen nicht in der Rechtfertigungslehre selbst, sondern höchstens in der Art ihrer Darbietung und in dem Mißverständnis, das ihr entgegengebracht wurde.

Sachgemäßer scheint die Art zu sein, in der sich Lortz mit den Fragen auseinandersetzt. Er sieht den „gefährlichen Ansatzpunkt" in der neuen Predigt von der Freiheit (II, 304). Er kann sich dafür, wie wir gesehen haben, in reichem Maße auf Luther selbst berufen. Luther selbst war zwar gar nicht (alles nach Lortz) für die „Überwindung der katholischen Reste" zu haben, die nachmals der Neuprotestantismus als Parole ausgab. Er „wollte durchaus Vertreter des Alten sein, des ursprünglichen Christentums, sein Werk wurde zweifellos kirchliche Revolution auch in jenem weiteren Sinne, daß etwas wesentlich Neues entstand" (II, 305). Dieses Neue hat sein Merkmal in der „Entfesselung des Subjektes", in der sich nach Lortz Reformation und Humanismus treffen (II, 306). So konnte Luther trotz seines Willens zur Kirche eine Entwicklung nicht aufhalten, deren Resultat schließlich „die moderne autonome Haltung" mit dem „liberalistischen Grundsatz" war, „daß Religion Privatsache sei. Zweifelsohne eine Auffassung des Christlichen, die das volle Gegenteil von Luthers harten Forderungen darstellt" (II, 306). Der Reformator hat sich vergeblich gegen diese Entwicklung gestemmt; denn „was Luther als Kirche, der Willkür des einzelnen entzogen, festhalten wollte, steht von vornherein in grundsätzlicher Spannung zu seinem Subjektivismus und Spiritualismus" (II, 305). Luthers Verständnis der Kirche mußte „unentwickelt" bleiben; schuld daran ist sein „wurzelhafter Subjektivismus". „Einzelpersönlichkeit, Einzelgewissen gegen Kirche, das ist Luther und der Kern seines Programmes" (I, 396). Aus diesem Programm der christlichen Freiheit erwuchsen alle die Schwierigkeiten, unter denen der kirchliche Neubau zu leiden hatte.

Stimmt dieses Bild?

Zunächst ist jedenfalls festzustellen, daß Luther selbst die neue Freiheit nicht als „wurzelhaften Subjektivimus" verstanden wissen wollte. Vielleicht hat er sich darin getäuscht. Dann wird freilich sein Kampf gegen die Schwärmer und „freien Geister" zu einem tragischen Manöver. Den Beweis für eine solche Selbsttäuschung Luthers ist aber m. E. Lortz schuldig geblieben. Luthers Freiheits-

gedanke kann hier nicht ausführlich dargestellt werden[1]). Aber das eine ist sicher, Luther hat immer und immer wieder betont, daß die evangelische Freiheit primär nicht in der Unabhängigkeit des autonomen Subjekts, sondern in der Bindung jedes einzelnen an Gott und Gottes Wort besteht. Diese Bindung macht allerdings frei von menschlichen Satzungen, die sich zwischen Gott und die Seele schieben und das Gewissen an sich fesseln wollen. Aber der himmelweite Unterschied zwischen dieser „Freiheit" und jeder Art von „Liberalismus" dürfte schon nach diesem Wenigen klar sein. Um es in der gewagten Kürze einer mißverständlichen Formel auszudrücken: Luthers Predigt von der Freiheit kämpft zwar gegen die religiöse Heteronomie, sie meint aber nicht religiöse Autonomie, sondern Theonomie. Lortz zeigt Verständnis für diesen Unterschied, wenn er Luther vom neuprotestantischen Liberalismus abrückt; aber sein Lutherbild hat doch wesentliche Züge von dem dort üblichen entliehen[2]).

Dazu gehört auch die Mißdeutung, die Luthers Freiheitsgedanken mit autonomem Subjektivismus gleichsetzt. Immerhin, diese Mißdeutung kann sich leicht einstellen, wenn man nicht ganz genau hinsieht und vor allem, wenn man Luthers Freiheitsgedanken nicht im Gesamtzusammenhang seines theologischen Denkens zu verstehen versucht, sondern sich statt dessen an einzelne herausgegriffene Äußerungen hält. Solche isolierten Äußerungen lassen sich in der Tat humanistisch oder, wenn man will „liberalistisch" deuten. Luther hat ja ein großes Anliegen mit dem Humanismus seiner Zeit gemeinsam, nämlich den Kampf gegen die religiöse Heteronomie der mittelalterlichen Kirche. Darum kann Luther auch „humanistisch" reden. So haben ihn auch zweifellos viele seiner Zeitgenossen verstanden. Man hätte sonst nicht Erasmus und Luther als zwei Verfechter derselben Sache betrachten können, wie dies Ulrich v. Hutten und andere wenigstens anfänglich taten. Für uns Heutige ist es nicht schwer, den Graben zu sehen, der Humanismus und Reformation als zwei grundsätzliche Denkweisen voneinander trennt. Für die damals Lebenden war dieses äußerst schwierig. Sie hatten es ja nicht

[1]) Für mein Verständnis der Sache verweise ich auf meinen Vortrag „Luthers Kampf um die christliche Freiheit", abgedruckt in der „Zeitwende", XVI. Jahrg., 1940, S. 129ff.

[2]) Vgl. dazu auch H. Sasse, „Die katholische Kirche der Gegenwart und die Reformation", „Zeitwende", XVI. Jahrg., 1940, S. 306ff.

mit zwei isolierbaren geistesgeschichtlichen Richtungen zu tun; diese Richtungen waren vielmehr verkörpert durch lebendige Persönlichkeiten, die häufig beiden Richtungen in gleicher Weise verpflichtet und in denen beide Richtungen sozusagen eine Personalunion eingegangen waren. Die historische Wirklichkeit ist immer sehr viel komplizierter als die systematisierende geistesgeschichtliche Betrachtung erkennen läßt. So ist gewiß auch Luther selbst „kein ausgeklügelt Buch“[1]); auch bei ihm muß die Vielfalt und Zusammengesetztheit alles geschichtlichen Lebens in Anschlag gebracht werden. Insoweit, aber auch nur insoweit, kann man Lortz zugeben, daß Luthers Predigt von der Freiheit in kirchlichem Sinne destruktiv wirken konnte. In der Hauptsache aber — das muß noch einmal betont werden — geht diese destruktive Wirkung auf ein Mißverständnis von Luthers Freiheitsgedanken zurück.

Die Rechtfertigungslehre und die Predigt von der Freiheit werden von der katholischen Betrachtungsweise als Ursachen für das Versagen der lutherischen Reformation auf sittlichem Gebiet angeführt. Soweit von einem solchen Versagen die Rede sein kann, ist es aber weder auf die eine noch auf die andere der beiden Lehren zurückzuführen, sondern auf deren populäres Mißverständnis. Eben gegen dieses Mißverständnis hat sich auch die Selbstkritik der Reformation im Großen Katechismus gewandt. Aber um die inneren Schwierigkeiten zu verstehen, mit denen die Reformation zu kämpfen hatte, scheint mir noch ein dritter Gesichtspunkt wichtig zu sein, der bisher, soviel ich sehe, nicht genügend beachtet wurde[2]). Luthers „Evangelium“ war eigentlich nur für die reifen Christen bestimmt. Der Ausgangspunkt der Reformation waren Luthers persönliche Seelenkämpfe und die Antwort des Glaubens, die ihm in seinem Ringen geschenkt wurde. Sein ganzes Evangelium ist zu verstehen als Trost für den angefochtenen Glauben. Diesen Trost konnte ihm keine irdische Autorität, keine Kirche und kein Papst gewähren. So wird Luther zum „Revolutionär“, so wird dieser von Natur durchaus konservative Mann in den vielleicht gewaltigsten Sturmlauf

[1]) Darum ist er aber noch lange nicht der „Mann des Widerspruchs“, wie Grisar, Luther, Bd. II, S. 15, meint.

[2]) Eine Ausnahme davon macht R. Thiel in seinem „Luther“, vgl. Bd. II, 235ff., 261ff. Doch dürfte hier Luther allzu sehr als der Typus eines einsamen „Propheten“ gezeichnet sein.

gegen die Autorität hineingetrieben, der je das Abendland erschüttert hat. Dieser Kampf ist nur aus der furchtbaren Not seines Gewissens zu verstehen. Aber selbst seine vertrautesten Mitarbeiter haben diese Not nicht entfernt in der Stärke gekannt wie Luther selbst. Wie viel weniger noch war dies der Fall bei dem Kirchenvolk, dem das Evangelium von der Überwindung dieser Not gepredigt wurde. Der persönliche Ausgangspunkt verleiht dem Evangelium Luthers seine erlebnismäßige Tiefe, aber er ist ein Hindernis für die volksmissionarische Ausweitung dieser Botschaft. Das Kirchenvolk besteht nun einmal zum größten Teil nicht aus reifen Christen. Eine noch so richtige Erkenntnis kann auf den, der für sie nicht reif ist, eine verhängnisvolle Wirkung ausüben. Diesem tragischen Gesetze konnte Luthers Reformation nicht völlig entgehen. Gerade Luthers tiefsten und wertvollsten Gedanken ist dieses Geschick nicht ganz erspart geblieben. Das gilt besonders von seinem innersten Anliegen, der Lehre von dem rechtfertigenden Glauben, und von seiner köstlichsten Botschaft, der Predigt von der christlichen Freiheit. Darum hat gerade an diesen beiden Punkten die Selbstkritik der Reformation eingesetzt. Diese Selbstkritik konnte bei Luther gelegentlich bis zur unmutvollen Resignation führen. Wir zitieren dafür statt anderer Belege[1]) noch einmal den Großen Katechismus: „Solche sew (hab ich gesagt) solten nicht bey dem Euangelio sein noch etwas davon haben, sondern unter dem Bapst bleiben und sich lassen treiben und plagen, das sie müsten beichten, fasten etc. mehr denn vor yhe . . . Darümb wollen wir solchen nichts gepredigt haben, auch mit unserm willen nichts von unser freyheit einreumen noch geniessen lassen sondern widder den Bapst odder seines gleichen uber sie lassen, der sie zwinge wie ein rechter tyrann. Denn es gehöret doch unter den pobel, so dem Euangelio nicht gehorchen wöllen, nichts denn ein solcher stockmeister, der Gottes Teuffel und hencker sey“ (234, 15ff.). Diese und ähnliche Äußerungen lauten geradezu dahin, daß die Papstkirche für die Masse das einzig Richtige sei. Aber diese grimmigen Ausbrüche einer bitteren Enttäuschung können die Tatsache nicht beseitigen, daß Luther sich trotzdem ernsthaft um die Gestaltung einer Volkskirche bemüht hat[2]). An der zuletzt zitierten Stelle fährt Luther fort: „Den andern aber, so yhn gerne sagen lassen, müssen

[1]) Siehe Thiel II, 238, 243f.

[2]) Diese positive Seite der Sache kommt bei Thiel zu kurz.

wir ymer predigen, anhalten, reitzen und locken, das sie solchen tewren und tröstlichen schatz, durchs Euangelion furgetragen, nicht lassen umbsonst hyngehen" (234, 26ff.). Der Katechismus Luthers selbst und seine segensreiche Geschichte sind der beste Beweis dafür, daß Luthers volkskirchlich-pädagogische Bemühungen durchaus nicht unfruchtbar geblieben sind. Das Bild von dem scheiternden und verbitterten Luther ist einseitig. Die Nachahmungen von Luthers Katechismus auf katholischer Seite[1]) zeigen, wie man auch in der Papstkirche die Begabung Luthers auf volkskirchlich-pädagogischem Gebiet anerkennen mußte. Das nachreformatorische Geschlecht und das Zeitalter der Orthodoxie haben diese kirchliche Erziehungsarbeit mit Erfolg fortgesetzt und erweitert. Dabei wurde die bereits im Großen Katechismus sichtbar gewordene Selbstkritik der Reformation nicht vergessen. Ob und inwieweit dadurch Luthers kühner Rechtfertigungsglaube und seine ebenso kühne Predigt von der Freiheit eine stillschweigende Einschränkung erfuhren, kann hier nicht untersucht werden. Soweit Luther selbst diese Selbstkritik geübt hat, bedeutet sie jedenfalls keinen Abfall von seinem ursprünglichen Evangelium, sondern nur eine notwendige Korrektur gewisser mißverständlicher Thesen und nicht zuletzt auch antirömischer Antithesen, eine Korrektur, die der heutige Protestantismus am allerwenigsten entbehren kann. Der heutige Protestantismus leidet zum Teil unter denselben Schwierigkeiten, die schon bei den reformatorischen Bemühungen um die Bildung einer evangelischen Volkskirche sichtbar wurden. Nur ist das Problem Evangelium und Masse heute noch viel dringender geworden. Daß der römische Katholizismus der Massenpsychologie viel leichter entgegenkommen kann und darum in einem Zeitalter der Massenpsyche äußerlich größere Erfolgsaussichten hat als der Protestantismus, läßt sich kaum bestreiten. Stärker noch als in der Reformationszeit wird die Tatsache spürbar, daß Luthers Evangelium eigentlich nur für reife Christen bestimmt ist. Trotz alledem wird die evangelische Kirche der Versuchung widerstehen müssen, ihre Verkündigung auf Massenpsychologie umzustellen. Sie würde damit nicht nur den Weg Luthers, sondern auch den ihres Herrn und Meisters (Matth. 4) verlassen. Der Protestantismus darf dessen gewiß sein, daß er mit seiner Begründung der re-

[1]) Vgl. W 30, I, 497f., 647, 654.

ligiösen Selbstverantwortung des Christen vor Gott gerade heute, wo alles auf Entmassung, auf echte Persönlichkeitsbildung ankommt, ein unentbehrlicher und entscheidender Faktor im inneren und äußeren Leben unseres Kulturkreises sein wird. Resignation wäre Verrat an seiner bleibenden großen Aufgabe. Um so ernster aber wird er die Warnungen berücksichtigen müssen, die in der Selbstkritik der Reformation bereits zum Ausdruck gekommen sind.

Der Einfluß lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte

Von **Werner Schultz**

In der großen Bewegung des Historismus, die Friedrich Meinecke mit Recht eine der größten geistigen Revolutionen nennt, die das abendländische Denken erlebt habe, „die zweite Großtat des deutschen Geistes nächst der Reformation[1]," sind Ranke und Droysen unbestritten die führenden Persönlichkeiten im 19. Jahrhundert. Es ist nun eigenartig, zu beobachten: während der genuin lutherische Einfluß bei Hamann, dem Magus im Norden, noch einmal stark aufflammt, dann aber bei den Philosophen und Theologen — Schleiermacher eingeschlossen — stark zurücktritt oder nur noch in einer tiefgreifenden Umgestaltung — wie etwa bei Hegel — anzutreffen ist, sind Ranke und Droysen es gewesen, die fruchtbare Wesenszüge des ursprünglichen Luthertums in die fortschreitende Entwicklung des deutschen Geistes hinübergerettet haben. Zugleich wird an der Arbeit der beiden großen Historiker ersichtlich, daß die Formen des lutherischen Denkens besonders günstige Voraussetzungen dafür schaffen, die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer Eigentlichkeit forschend zu verstehen.

1.

Fragt man nun nach den wesentlichen Grundzügen des lutherischen Geistes, so ergibt sich zunächst eine Haltung, die unabtrennbar mit diesem Geist verbunden ist: das kritische In-Frage-Stellen alles dessen,

[1]) F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus II, 1936, 1f.

was menschliches Wirken geschaffen hat, und der ungestüme Drang, an die Sache selbst heranzukommen. Bekannt ist, ein wie ernstes Anliegen es für Luther war, die tendenziösen Geschichtsfälschungen der katholischen Kirche aufzudecken und zu zeigen, wie der römische Hierarchismus es immer von neuem versucht hat, die geschichtliche Wirklichkeit zu einem willkürlichen Instrument seiner Machtansprüche herabzusetzen. So benutzt er schon früh die Geschichtswerke des Euseb, Cassiodor, Hieronymus u. a., beschäftigt sich intensiv mit alter Kirchen- und Dogmengeschichte und betreibt umfangreiche historische Quellenforschung, um die Nichtigkeit des päpstlichen Primatsanspruches zu erweisen[1]). Das Studium der Konzilsgeschichte und die Erforschung der Schriften des Johann Hus verschafften ihm einen Einblick in das menschlich-allzumenschliche Zustandekommen der Konzilsbeschlüsse und führten zu seiner Beanstandung ihrer Gültigkeit. Luther hat ein deutliches Wissen darum, daß es nicht leicht ist, gegenüber der tendenziösen Geschichtsschreibung den Mut zu historischer Wahrhaftigkeit aufzubringen. „Aber es gehört dazu ein trefflicher Mann, der ein Löwenherz habe, unerschrocken die Wahrheit zu schreiben. Denn das mehrer Teil schreiben also, daß sie ihrer Zeit Laster oder Unfall, den Herrn oder Freunden zu willen, gern schweigen oder aufs Beste deuten, wiederumb geringe oder nichtige Tugend allzu hoch aufmutzen, wiederumb, aus Gunst ihres Vaterlandes, und Ungunst der Fremden die Historien schmücken oder sudeln, danach sie jemand lieben oder feinden. Damit werden die Historien über die Maße verdächtig und Gottes Werk schändlich verdunkelt; wie man den Griechen schuld gibt, auch des Papstes Heuchler bisher getan und noch tun, und zuletzt dahin kommt, daß man nicht weiß, was man gläuben soll“ (WA 50, 385, 1ff.).

Diese streng sachliche Tendenz des lutherischen Geistes ist bekannt genug, so daß es hier genügt, sie nur anzudeuten. Betont aber muß noch werden, daß diese Tendenz keine zufällige oder periphere Angelegenheit der reformatorischen Bewegung ist, sondern ihr Herzschlag und ihre Lebensmitte. Wo dieser unerbittliche Rückgang auf die Sache nicht mehr ist, wäre die reformatorische Bewegung als solche am Ende. Das leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, daß die Sache, auf die der lutherische Mensch dauernd zurückgreifen muß, im letzten

[1]) Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, 1900, und E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, 1897.

Grunde das Wort Gottes ist. Das Wort Gottes, wie es in Christus konkrete Gestalt geworden war, war für Luther die höchste Wirklichkeit, der Maßstab aller kritischen Beurteilung und Prüfung der geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt. Das Wort Gottes aber wird nur im Glauben ergriffen. So aber kommt es, daß Luther den Tatsachen der Geschichte, so sehr er sie unverfälscht und unentstellt zu Worte kommen lassen will, doch nie indifferent gegenübersteht, sondern sie immer vom Glauben her wertet, insofern die Annahme und Ablehnung des Wortes Gottes ihm zum kritischen Wertmesser des jeweilig Geschichtlichgewordenen wird. So sieht er in der Geschichte der römischen Kirche einen fortdauernden Abfall von der Wahrheit des Evangeliums, in vielen ihrer Anordnungen einen Verstoß gegen die reine Lehre, Zeichen menschlicher Vermessenheit und Anmaßung. So sind alle Dogmen und Konzilien über den Primatsanspruch des römischen Papstes nicht von der evangelischen Wahrheit bestimmt, sondern von den durch Lügen begründeten Ansprüchen des Papstes. Aber auch die politische Geschichte, die res gestae der Kaiser und Könige, die Entwicklung von Volk, Staat und Amt stellt Luther in das Licht seiner Glaubenserfahrung und unterzieht sie von daher einer Kritik.

So steht bei Luther alles auf dem Glauben. Seine Geschichtsphilosophie ist Geschichtstheologie[1]). Und doch wird damit nun die sachliche Tendenz nicht wieder rückgängig gemacht oder aufgehoben. Im Gegenteil! Die eigenartige Verbindung von Gott und Geschichte bei Luther bewirkt es, daß das Gewissen den Einzelnen ständig aufruft zu kritischer Scheidung von göttlicher Wahrheit und menschlichem Irrtum, von reiner und gefälschter Lehre, von objektiv echter und subjektiv entstellter Wirklichkeit, daß also der lutherische Mensch zwischen diesen beiden Polen immer in Bewegung ist und nie unter dem Ruf nach Wahrhaftigkeit zur Ruhe kommt. Und damit verbindet sich ein letztes entscheidendes Resultat: das Verstehen der geschichtlichen Wirklichkeit ist für Luther kein rein intellektueller Vorgang, etwa im Sinne des Intelligere des Thomas v. Aquin. Es ist keine einfache Datierung und Registrierung des Verstandes, sondern eine Angelegenheit des ganzen Menschen. Es gibt kein Verstehen ohne Glaubensentscheidung, in Luthers Sprache: ohne Gehorsam gegen Gottes Wort. Oder anders formuliert: Luther baut in echt

[1]) Vgl. E. Seeberg, Christus, 1937, 355.

deutscher Art den Vorgang des Verstehens hinein in das Erlebnis der Rechtfertigung. Der Urgedanke der Rechtfertigung aber ist in dem Satz enthalten: „Überall pflegt Gott in die Hölle hinab- und wieder hinaufzuführen, zu betrüben und zu trösten, zu töten und lebendig zu machen. Dies Spiel spielt er mit seinen Heiligen im ewigen Wechsel" (WA 42, 527). Das Erfassen der geschichtlichen Wirklichkeit ist eine Angelegenheit der gesamten menschlichen Existenz, Teil einer Gesamtbewegung, die durch Tod zum Leben führt.

Doch nun zu den beiden großen Historikern des 19. Jahrhunderts die beide — mittelbar oder unmittelbar — dem Bereich des protestantischen Pfarrhauses entstammen und sich bis zum Ende ihres Lebens mit dem lutherischen Geist aufs engste verbunden wußten. Wenden wir uns zunächst Ranke zu. Das neu aufgefundene Lutherfragment aus dem Jahre 1817[1]) erbringt den Nachweis, daß der Sinn für historische Forschung Ranke an dem Erlebnis der Gestalt Luthers aufgegangen ist. In diesem Erlebnis wird er sich zuerst seines Berufs als Historiker bewußt. So intensiv drang die Gestalt des deutschen Reformators damals auf ihn ein, so stark bewegte sie sein inneres Leben, daß von nun an „die ererbte Farbe des Luthertums" im Kern seiner Religiosität lebendig blieb[2]). Schon darum mußte seine Geschichte der deutschen Reformation, in der er sein historisches Ringen mit dieser Zeit zu einem vorläufigen Abschluß brachte „das stärkste Bekenntnisbuch" (Joachimsen) werden, nach der Ansicht Droysens „vielleicht das Größte, was er geleistet hat"[3]).

In diesem Werk hat Ranke nun das innerste Anliegen der Reformation in jener sachlichen Tendenz erkannt, die wir als den ersten Grundzug lutherischen Geistes feststellten. Luther wollte wieder vordringen zu der „Reinheit der Offenbarung, zu der unverhüllten Kunde der alten Jahrhunderte", die durch die gigantische Geschichtsfälschung der katholischen Kirche verdeckt war. Es ging ihm nicht um das Dogma, sondern um die wahre Religion, deren Urkunden er in der Bibel fand. Das „unverfälschte Wort" setzte er dem katholischen Christentum entgegen, das unter dem Einfluß der päpstlichen Hierarchie zu einem neuen Judentum geworden war. Denn das Wesen

[1]) Herausgegeben von Elisabeth Schweitzer im 6. Band der neuen Gesamtausgabe der Deutschen Akademie.

[2]) H. Oncken, Aus Rankes Frühzeit, 1922, 9.

[3]) J. G. Droysen, Historik. Hrsg. von Rudolf Hübner, 1937, 297, 83.

der Reformation liege in dem Zurückgehen von dem Zufälligen auf das Wesentliche, von der Unwahrheit auf die Wahrheit, von der subjektiv willkürlichen Meinung auf die Sache. So stellte Luther sich der katholischen Weltansicht, die der „Realität der Dinge" nicht entsprach, entgegen. Und aus diesen Feststellungen folgert dann Ranke sehr bedeutsam: wenn das Verfahren der katholischen Hierarchie, das sich nur auf erdichteten Dokumenten stützte, nicht durchbrochen worden wäre, so wäre dadurch eine wahrhaftige und gegründete Historie unmöglich geworden. Die Tat Luthers hat der sachlichen historischen Forschung erst den geistigen Raum geschaffen.

Diese sachliche Tendenz des lutherischen Geistes ist dann gleichsam zur Substanz seiner eigenen Methode geschichtlicher Wirklichkeitsschau geworden und damit überhaupt zu dem zentralen Kriterium deutscher Wissenschaft. Darum seine starke Abneigung, mit den Formen der spekulativen Philosophie an die Wirklichkeit der Geschichte heranzutreten. Die Geschichtsphilosophie Hegels erscheint ihm nicht selten „willkürlich und gewaltsam". Sobald man die Sache zu Worte kommen läßt, geraten ihre Ergebnisse ins Wanken. Die spekulative Philosophie bemerkt nicht, daß ein Unterschied besteht zwischen der Dialektik des Denkens und der Dialektik der Sachen. Nur um diese Dialektik aber geht es der Historie. In der Vorrede seiner Geschichte der romanischen und germanischen Völker hat er ihr Programm umrissen: sie will die Tatsachen nicht irgend welchen philosophischen, moralischen oder politischen Ideen unterwerfen. Sie will vielmehr bloß sagen, „wie es eigentlich gewesen". So will er keine der herrschenden Theorien sich zu eigen machen, sondern nur die Fakten, „wie sie sind," durchdringen und darstellen. „Der Historiker ist dazu da, den Sinn jeder Epoche an und für sich selbst zu verstehen und verstehen zu lehren. Er muß nur eben den Gegenstand selbst und nichts weiter mit aller Unparteilichkeit im Auge haben[1])." Er wendet sich gegen die Forderung des Gervinus, daß die Wissenschaft für das Leben da sei, in das Leben eingreifen müsse. „Wir können nur dann eine wahre Wirkung auf die Gegenwart ausüben, wenn wir von derselben zunächst absehen und uns zu der freien objektiven Wissenschaft erheben" (WW 51/52, S. 567ff.). „Es war mir genug, wenn ich jenseits der gegenseitigen Anklagen der Zeitgenossen und der oft beschränkten

[1]) Ranke an seinen Sohn Otto. Vgl. Helmolt, L. v. Rankes Leben und Wirken, 1921, 135.

Auffassung Späterer durch ursprünglich zuverlässige Kunde zur Anschauung des Objektiven der großen Tatsachen gelangt zu sein glauben durfte" (WW 8, S. X). Um nur die Dinge reden zu lassen, möchte er sein Selbst gleichsam auslöschen. (Englische Geschichte 1870, II, S. 103.)

Diese Sätze sind oft falsch verstanden worden. So betont Dilthey gerade im Hinblick auf den letzten Satz die Bedeutung der Subjektivität für das Verstehen des Historikers und von da aus die Unmöglichkeit, das eigene Selbst auszulöschen[1]). Und schon Droysen hat gegen Ranke den Vorwurf erhoben, er sehe den Zweck der historischen Studien nur in der Richtigkeit der Tatsachen. Man brauche einen höheren Gesichtspunkt als das Kriterium der Quellen, und die Richtigkeit der zu erzählenden Fakta sei stets prekär. Ranke wecke selten mehr als ein intellektuelles Interesse. Wenn er ihn gelesen habe, mache er das Buch zu „ohne Zorn oder Begeisterung, ohne guten Vorsatz". Er spüre nichts von der ethisch besser machenden Kraft der Wissenschaft bei ihm. Der Ausdruck objektiv sei eine contradictio in adjecto, denn wir hätten nur ein Bild von dem Realen[2]). Aber hier ist Ranke auch von Droysen nicht verstanden worden, wie das Verhältnis Droysens zu dem späteren Berliner Kollegen von vornherein ein sehr zurückhaltendes und kühles geblieben ist bei aller späteren Hochschätzung seiner wissenschaftlichen Gesamtleistung. Wir wissen heute aus Rankes eigenem Munde, daß er nie Historiker geworden wäre, wenn die Aufgabe des Geschichtsschreibers für ihn nur in der Eruierung und Aneinanderreihung von Tatsachen bestanden hätte. Er will die Fakten in ihrem An-sich-Sein erfassen und zugleich über sie hinausgreifen auf den unsichtbaren Zusammenhang, der hinter ihnen sich auftut und erst die eigentliche Wirklichkeit darstellt. Er will die „Mär der Weltgeschichte" auffinden, „jenen Gang der Begebenheiten und Entwicklungen unseres Geschlechtes, der als ihr eigentlicher Inhalt, als ihre Mitte und ihr Wesen anzusehen ist" (WW 53/54, S. 162). Er hofft, der hinter den Erscheinungen liegenden Lebensquelle noch einmal beizukommen. „Dort, wo der Born quillt, der den Geschöpfen

[1]) W. Dilthey, Ges. Schriften V, S. 281.

[2]) J. G. Droysen, Briefwechsel. Hrsg. v. R. Hübner, 1929, I, 119. II, 169, 450. Dazu Fr. Meinecke, J. G. Droysen. Hist. Zeitschrift, 1930, 283 und O. Diether, L. v. Ranke und J. G. Droysen, Preußische Jahrbücher, 1910.

Leben, Wesen, Gestalt, Innerlichkeit gibt, wo kein Lob und Tadel, wo die allgemeinen Begriffe hinsinken vor der Idealität einer ursprünglichen und allemal gottverwandten Existenz" (WW 53/54, S. 168). Es erinnert an Gedanken der Mystik, wenn er an den Freund Heinrich Ritter schreibt: „Wo die Zerstreuung der Mannigfaltigkeit weicht, wo wir das ganze Dasein auf einmal in uns fühlen, Gottes und der Natur und der Welt, und unser eigenes, da ist uns erst recht wohl" (a. a. O. S. 194). Oft weiß er sich der Allgegenwart Gottes in der Geschichte so nah, daß er meint, sie mit Händen greifen zu können. Es ist daher richtig, wenn G. Masur bemerkt, daß Theologie und Geschichte bei Ranke in einer Union stehen, aus der sich beide verwandelt und bereichert zurückempfangen[1]). Und es liegt durchaus in der Konsequenz dieser Gedanken, wenn Ranke in einem Brief an seinen Sohn Otto bemerkt, daß die historische Wissenschaft und Darstellung ein Amt sei, daß sich nur mit dem priesterlichen vergleichen lasse (vgl. Helmolt, a. a. O. 135). Jedenfalls haben wir bei Ranke die streng sachliche Tendenz und gleichzeitig wie bei Luther die Verbindung von Gott und Geschichte. Faktum und Geschichte werden hier nie isoliert für sich gesehen, sondern immer in ihrer Sinnbezogenheit auf Gott. Oder wie der junge Ranke einmal sagt, das Faktum stehe ihm da als „eine heilige Hieroglyphe, die es zu enthüllen gilt" (WW 53/54, S. 89).

Wenn aber diese Voraussetzungen zutreffen, dann muß auch das Verstehen der geschichtlichen Sachverhalte mehr sein als ein rein intellektueller Vorgang, dann muß es wie bei Luther eingebettet sein in die Gesamtbewegung der menschlichen Existenz, und alle Kräfte dieser Existenz müssen dabei beteiligt sein. Tatsächlich zeigt sich dem aufmerksamen Auge, daß das historische Verstehen mit seiner ausgesprochenen sachlichen Tendenz bei Ranke einen Vorgang von religiös-sittlicher Prägung umfaßt, der seiner inneren Struktur nach analog der einen Bewegung im lutherischen Rechtfertigungserlebnis verläuft: durch Tod zum Leben. Erst auf diesem Hintergrund gewinnt das berühmte Wort von der Auslöschung des eigenen Selbst, um nur die Dinge reden zu lassen, seinen tiefsten Sinn. Schon in dem Lutherfragment des Jahres 1817 führt er aus, daß es darauf ankomme, alle Selbstsucht von sich abzutun. Es komme darauf an, eine reine, völlig uneigennützige Liebe erst am geringen zu versuchen und dann

[1]) G. Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte, Hist. Zeitschrift, Beiheft 6, 1926, S. 55.

zu dem Höchsten zu führen. Nur durch reine selbstlose Anschauung erreicht der Historiker sein Ziel. „Welche Selbstentäußerung aber gehört dazu, Begebenheiten . . . mit objektiver Unparteilichkeit zu erzählen, den Gegnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihre Beweggründe zu würdigen . . .“ (Engl. Geschichte VIII, S. 261). Ranke weiß, daß der Historiker eine große Persönlichkeit sein muß, der die „Gottesfurcht“ und Zerknirschung kennen muß, um sein letztes Ziel: „die Mitwissenschaft des Alls“ zu erreichen. So kann er mitten aus großer historischer Forscherarbeit heraus bemerken: „Die rechte Freude ist, sich vergessen, sich hingeben, sein selber besser bewußt werden in dem Größeren,“ und in dieser Freude notiert er sich in seinem Tagebuch: „o höchstes Glück! Liebe, Studien! Sie sind beide Selbstvergessenheit der Persönlichkeit!“ (WW 53/54, S. 210; 571). So tief kniet er sich in die Sache hinein, daß er kaum mehr weiß, daß er eine Persönlichkeit hat: „Man ist kein Ich mehr“ (a. a. O. 261). Im Nein ist das Ja. Auch der ungeheure Ernst der Verantwortung anläßlich der wissenschaftlichen Entscheidung der Sache gegenüber wäre hier zu erwähnen. Die Sache verfügt als solche über eine unumstößliche Faktizität und ist zugleich mehr als nur Sache. Auch die unscheinbarste Sache ruht auf einem transzendenten Grund und ist von den Kräften dieses Grundes durchdrungen. Sehr richtig hat man daher von Rankes „ausgesprochenem Andachtsverhältnis zu dem Einzelnen gesprochen“[1]).

Fast noch deutlicher lassen sich diese Beziehungen zu dem lutherischen Erbe bei Droysen durchleuchten, da dieser viel stärker als Ranke die Frage nach dem Sinn der Geschichte und ihrer Erfassung gestellt hat. Auch Droysen hat sich oft und gern mit dem Zeitalter der Reformation beschäftigt und in Berlin bis zu seinem Ende periodisch die Geschichte dieses Zeitalters gelesen[2]). Seine Darstellung der „Reformation in Reich und Kirche 1500—1535“ in dem zweiten Band seiner Geschichte der preußischen Politik läßt erkennen, wie tief er die Grundbegriffe des lutherischen Geistes erfaßt hat. Er sieht in der Reformation den kritischen d. h. modernen Geist in den Vordergrund treten, wie ein Hauptmittel gegen den Papismus der kritische Nachweis war, daß „die von der Kirche zum Dogma gemachte Lehre

[1]) Vgl. Oncken, a. a. O. S. 8f.

[2]) Vgl. M. Duncker, J. G. Droysen, Preußische Jahrbücher, 1884, 160, 165.

von den sieben Sakramenten, ihre Lehre von der Tradition, ihre pseudoisidorischen Dekretalen, ihr Marienkult, ihre Heiligengeschichten usw. eitel Fälschung und Trug seien[1])." Luther durchbrach die Tradition der römischen Kirche und griff zu den ältesten geschichtlichen Zeugnissen der Kirche zurück. Er suchte mit „echter Quellenkritik" wiederherzustellen, „was das lautere Wort der Evangelien und Episteln als christlich aufgefaßt hatte"[2]). Erst in den großen kirchlichen Diskussionen des 15. Jahrhunderts lernte man wieder historisch untersuchen und mit der Zeit der Reformation wächst die Untersuchung, deren Aufgabe es ist, die Unzulänglichkeit und Dunkelheit des historischen Materials zu beheben, immer stärker an Bedeutsamkeit. Und als die Christenwelt daran war, in der Entartung der Hierarchie und der Herstellung der heidnischen Weltanschauung des klassischen Altertums unterzugehen, griff der deutsche Geist in der Reformation zurück auf die Grundformen und Grundlehren des Christentums . . .[3])."

Droysen selbst aber weiß sich durchaus in der Tradition dieses Geistes der Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit stehend wie Ranke. Daß er Ranke falsch verstand und dessen Streben nach Objektivität bisweilen zurückwies, besagt nicht, daß nicht auch ihm das erste Gebot der historischen Forschung das der Sachlichkeit gewesen ist. In dem „Grundriß der Historik" heißt es: „Die Wissenschaft der Geschichte ist das Ergebnis empirischen Wahrnehmens, Erfahrens und Forschens" (a. a. O. S. 326) und „Das Wesen der historischen Methode ist forschend zu verstehen" (328). Er hält fest an dem Gegensatz von empirischem und spekulativem Erkennen, den Schleiermacher — Kant folgend — in seiner Dialektik entwickelt hatte. Der Boden aller menschlichen Erkenntnis ist und bleibt empirisch, und der Irrtum der Spekulation Hegels lag ihm darin, diesen Boden verlassen zu haben[4]). So mußte sie in den Bereich des Willkürlichen und Phantastischen abgleiten. Im Fortgang seiner historischen Arbeit hat er daher ebenso wie Ranke immer stärker das Gewaltsame und Konstruierte der Dialektik Hegels empfunden, so daß er den Glauben an die Philosophie überhaupt verliert[5]). Das Faktische muß die Grundlage der historischen Erfahrung bilden. Und das Wesen der geschichtlichen Interpretation besteht darin, „in den vergangenen Geschehnissen Wirk-

[1]) Droysen, Historik a. a. O. S. 94. [2]) a. a. O. S. 140.
[3]) a. a. O. S. 305. [4]) Vgl. die Briefe a. a. O., S. 167f.
[5]) a. a. O. S. 210.

lichkeiten mit der ganzen Fülle von Bedingnissen, die ihre Verwirklichung und Wirklichkeit forderte, zu sehen[1])". Die größte Gefahr für die historische Auffassung sieht Droysen darin, mit den Voraussetzungen der eigenen Gegenwart, die Vergangenheit zu deuten. Nur durch vorsichtige methodische Interpretation ist es möglich, in der Geschichte zu festen Resultaten zu kommen, die unsere Vorstellung von der Vergangenheit berichtigen und sie uns nach ihrem eigenen Maß zu messen befähigen.

Trotz dieser starken Tendenz zum Faktischen ist die Einstellung Droysens auf die geschichtliche Wirklichkeit keineswegs eine pragmatistische. Die Erforschung der Fakten leitet Droysen sofort hinüber zu der Frage nach den letzten Zusammenhängen. In dem Vorwort zur Geschichte des Hellenismus heißt es, daß die höchste Aufgabe der historischen Wissenschaft die Theodizee sei. Und wenn man bemerkt hat, daß bei Ranke Theologie und Geschichte in einer Union ständen, so muß man feststellen, daß diese Union bei Droysen fast noch inniger und gefühlsbetonter ist. Er will die Geschichte verstehen nicht wie der Historiker Leo als ein stetes Suchen nach Gott, viemehr erscheint ihm die Historie als ein „stets Finden aus ihm, soweit er jedesmal erkannt ist"[2]). „Aus der Geschichte, auch aus ihr lernen wir Gott verstehen; und nur in Gott können wir die Geschichte verstehen. Deus est principium, medium et finis . . ." (Historik a. a. O. S. 330). So ist er davon überzeugt, daß alles Denken der Menschen im Grunde nur ein Arbeiten sei, Gott zu verstehen" (a. a. O. 235). Denn Gott ist die Wahrheit, und das Suchen nach Wahrheit ist dem Geist immanent. Das menschliche Auge ist in die enge Schranke des Hier und Jetzt gebannt. Aber es erschaut das Woher und Wohin.

Auch Droysens Auge bleibt also nicht an der einzelnen geschichtlichen Erscheinung haften, sondern sieht sie, wie er selbst einmal sagt, in ihrer Entfernung zu dem einigen und wahrhaften Mittelpunkt (a. a. O. S. 104), in ihrer Ausrichtung auf den unendlichen Horizont, von dem sich die einzelnen Gegenstände erst in ihrer wahren Eigentlichkeit abheben. Wie für Luther und Ranke gibt es auch für ihn keine Geschichte ohne Gott und darum weitet sich auch ihm jedesmal der endliche Aspekt zu einer unendlichen Dimension. Dann

[1]) Historik a. a. O. 339.

[2]) Vgl. Ch. D. Pflaum, J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft, 1907, S. 113.

aber muß auch das Verstehen für Droysen mehr sein als ein rein intellektueller Vorgang. Es muß bei ihm fast noch stärker als bei Ranke von emotionalen Kräften durchflutet sein, da Droysen noch entschiedener unter Geschichte den sittlichen Kosmos begreift. Selten ist in der Geistesgeschichte der Menschheit mit solcher Wucht und Entschiedenheit betont worden, daß Erkennen keine geniale Begabung, kein virtuoses Spiel seelischer Kräfte, keine bloße Angelegenheit technischer Disziplinierung ist, sondern — wenigstens im Raum der Geschichte — auf sittlich-religiösen Voraussetzungen beruht, gleichsam organischer Teil eines Heiligungsprozesses ist, der den ganzen Menschen ergreifen muß. Während Ranke bewußt nicht gern von diesem Vorgang des geschichtlichen Erkennens redet, ihn nur gelegentlich mit einer kurzen Bemerkung streift, wendet sich ihm Droysen mit Vorliebe zu und hat ihn in seinen Arbeiten, die jetzt unter dem Titel „Historik" vorliegen, systematisch durchleuchtet.

Droysen tritt mit dem Wort Goethes zunächst an die geschichtliche Wirklichkeit heran:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen.

Diese Wirklichkeit, die von ihrer letzten Dimension her von dem Licht des göttlichen Geistes widerstrahlt, öffnet sich dem Forscher nicht von selber. „Er soll selbst mit in die Reihe tretend sie verwirklichen und weiter fördern; er soll, sie innerlich nachlebend und sich nacharbeitend, seinen Geist reinigen, spannen, steigern, beflügeln mit dem unermeßlichen Drang des Fortschreitens, der die Geschichte erfüllt und ihn selbst erfüllen soll, um ihn über sein dürftiges, selbstsüchtiges, ephemeres Ich zu erheben und ihn zu adeln." Er muß sich über seine kleine und verlorene Besonderheit zu der großen ethischen Kontinuität erheben, welche die Geschichte durchweht und erfüllt. „Er lernt groß empfinden, er lernt, was in seinem Gewissen wach und rege ist, als sein bestes Kleinod, als seinen Kapitalanteil an den sittlichen Mächten erkennen und in dem Bewußtsein ihres großen Zusammenhangs denken und handeln" (Historik a. a. O. S. 301f.). Wie Droysen in einem Briefe an seinen Freund Arendt von der Fröhlichkeit der Arbeit spricht, bemerkt er dazu: „Wahrlich nicht in dem Gefühl der Selbstgerechtigkeit; aber in jener Freudigkeit selbst ist die Fülle der Demut vor Gott. Ich weiß, daß das Unermeßliche, was mir fehlt und was ich fehle, durch ihn und um meines gewissen Glau-

bens willen zu ihm genug getan wird. Sola fide, sage ich mit der Gewißheit inneren Erlebnisses" (Bierfe, a. a. O., S. 364). In dem Nein liegt das Ja. Deutlicher kann der Einbau des Verstehens in den Grundsinn des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses nicht vollzogen werden. Von da her ist es auch zu deuten, wenn er schreibt, daß man das rechte Wesen der historischen Wissenschaft erst in dem Maße gewinne, als man an innerer Läuterung und Erhebung fortschreitet. Je höher wir steigen, desto größer wird unser Horizont; je klarer und reiner wir in uns selber werden, desto reiner wird die Atmosphäre, durch welche wir Fernes und Fernstes zu erschauen haben" (a. a. O. S. 948f.).

2.

Die Richtigkeit aber der Parallelität dieser Linien im Geschichtsverständnis Luthers und der beiden großen Historiker des 19. Jahrhunderts kann nur bestätigt werden durch eine Untersuchung des Gottesbegriffs, welcher der beiderseitigen Geschichtsanschauung zugrunde liegt. Wenden wir uns zunächst wieder Luther zu.

Das Charakteristische an Luthers Gottesvorstellung ist, daß Gott für ihn einerseits der weltüberlegene Schöpfer ist, der Ganz-Andere, der deus absconditus, der allmächtige Herr, der heilig fordernde Wille, andererseits der actuosissimus, der an allen Kreaturen und Dimensionen der Welt wirkende, der seine Schöpfung mit unheimlicher Aktivität vorwärts treibt, der überall und in allem gegenwärtige. So grenzt sich Luthers Gotterleben deutlich ab von dem Theismus, für den die unbedingte Welttranszendenz Gottes das Wesentliche ist, und von dem Pantheismus, der die Gottheit ganz in die Welt hineingehen läßt. Luther weiß um Beides: um die Transzendenz und um die Immanenz Gottes. Das bedeutet: der Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, über und neben dem nichts ist, ist doch gleichzeitig auch in dem niedrigsten Teil seiner Welt gegenwärtig; und umgekehrt: der Gott, der in dem Geringsten und Verachtetsten ist, bleibt auch als solcher der, welcher in einem Licht wohnt, zu dem niemand hinkommen kann.

Es gilt, nun noch näher diese Spannung, die für Luthers Gottesvorstellung wesentlich ist, in ihrer Bedeutung für die Geschichte zu charakterisieren. Was bedeutet zunächst Luthers Rede vom „verborgenen Gott"? Diese tiefsinnige Formel, deren Wurzeln in der

negativen Theologie des Arnogagiten liegen und von da aus auch ihren Eingang in den Raum der deutschen Mystik gefunden haben, weist zuerst auf das für Menschen unergründliche Geheimnis der Allmacht Gottes hin, vor dem alle menschliche Vernunft und alles menschliche Handeln zerbrechen muß. „Nun ist Gott ein solcher Mann, der da Lust hat zu tun, was vor der Welt närrisch und untüchtig ist" (W 19, 484). Aber der Ausdruck deus absconditus bedeutet bei Luther nicht ein spekulatives Prinzip irrationaler Willkür wie bei den nominalistischen Scholastikern. Dieser Gott ist in Christus aus seiner Verborgenheit herausgetreten, um zugleich an ihm das Geheimnis seiner Unbegreiflichkeit anzuzeigen. Denn durch das Kreuz Christi ist es offenbar geworden: der deus absconditus handelt in der Welt im Gegensatz: er macht das Hohe niedrig und erhöht das Niedrige, er zerstört und baut auf, er demütigt in die Hölle, wenn er in den Himmel führt, er erwählt das, was die Welt verdammt, er ist bei der Verachteten und Traurigen, bei den Schwachen und Demütigen. „Alles geht im Gegensatz." Im Zorn ist die Liebe, im Sterben das Leben, im Gericht die Gnade. Aber das bleibt für die Vernunft unzugänglich. Nur der Glaube erkennt in diesem, im Gegensatz wirkenden Gott den heiligen und gütigen.

Aus der Formel deus absconditus ergeben sich bei Luther besondere Folgerungen für die Geschichte. Aus dem äußeren Gesicht der Geschichte kann man Gott nicht erkennen. Er geht nie ganz in sie hinein. Er verbirgt sich in ihr. Er verhüllt sich vor seinen Geschöpfen als seinen „Handrohren" und „Larven". Sein Handeln mit den Bösen und Guten geht heimlich zu. Man kann nicht mit der Faust nach seiner Barmherzigkeit tappen. Er handelt auch in der Geschichte gegensätzlich. Er hilft oft dem Stärksten, aber dann wieder stützt er den Schwachen und gibt der Geschichte eine unerwartete Wendung. Er spielt ein stark Kartenspiel mit den großen Herren und schlägt einen mit dem andern. Eine Kreatur wird durch die andere zerbrochen. Die göttliche Vorausbestimmung ist heimlich. Die Rätsel der Geschichte können nicht gelöst, ihre Entwicklung nicht berechnet werden. „So sihet man nichts mehr denn abfallen und aufsitzen, gerade als sei die ganze Welt mit ihrer Oberkeit Gotts turnyer und reuterey ..." (W 19, 360). Sic ludit sapientia dei" (W 4, 171, 27. 191, 6ff.). Man kann diesem Gott nicht mit der Frage kommen: warum. „Man soll unsern Herrgott nicht fragen: Quare hoc facis? Wir sollen tun, was

uns befohlen wird und darnach nicht fragen: Quare?" (WAT II 1915, 25). Er gibt keine Gründe und Vorbereitungen für sein Wirken. Seine Eingriffe sind völlig irrational. In einen Augenblick drängt sich für den Menschen und die Völker die Entscheidung zusammen. Diese ereignishafte Dynamik des verborgenen Gottes findet ihren besten Ausdruck in den bekannten Sätzen: „Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wieder kompt, wo er einmal gewesen ist. Er ist bei den Juden gewest, aber hin ist hin, sie haben nu nichts ... darum greif zu und halt zu, wer greifen und halten kann, faule hende müssen ein böses Jahr haben" (W 15, 32, 4ff.).

Aber dieser verborgene Gott, in dessen Händen auch die großen Männer der Geschichte nur ein Spielzeug sind, dessen Wege dem Menschengeist unerforschlich bleiben, der als der verborgene immer eine gewisse Ferne zu den Menschen und den Dingen bewahrt, ist zugleich uns auch „neher denn keine creatur der andern" (W 19, 492, 12), so daß Luther ausrufen kann, daß „die wellt Gottes voll ist" (W 23, 135, 36). Mit vollem Recht ist neuerdings besonders auf diese weltimmanente Wirksamkeit des deus actuosissimus bei Luther aufmerksam gemacht worden[1]). So wirkt Gott im allerinwendigsten jeder Kreatur" (W 23, 133, 19—134, 11), durchdringt und durchwirkt auch das natürliche Dasein und gibt seinen Willen kund in den Ordnungen und Ständen der Geschichte: als da sind Kaisertum, Obrigkeit, Lehrer, Schüler, Vater, Mutter, Herr und Magd. Gegenüber der mönchischen Weltabsage betont Luther, daß der Stand göttlich und heilig ist, wenn er in den Dienst Gottes tritt. Die Ordnungen der Geschichte sind der Wille Gottes, der mit seinem unbedingten „Du sollst" für jeden Menschen gilt. Dies allgemein verpflichtende Gesetz ist den Menschen ins Herz geschrieben. Es läuft zuletzt hinaus auf das Liebesgebot: liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Alle Stände und Ordnungen werden durch die Beziehung auf das Wohl des Nächsten erst geadelt. Denn sie stammen unmittelbar von dem Gott der Liebe und ihr letzter Sinn ist, frei dem Gott der Liebe zu dienen durch das Opfer für den Nächsten. Das Werk Gottes wird sichtbar in der Geschichte und sein opus alienum wandelt sich in das opus proprium. Der verborgene Gott durchwirkt und durchwaltet die Welt, und der

[1]) Vgl. E. Kohlmeyer in seiner lehrreichen Abhandlung, „Die Geschichtsbetrachtung Luthers" im Archiv für Reformationsgeschichte, 1940, 150ff., und H. H. Pflanz, Geschichte und Eschatologie bei Luther, 1939, 19ff.

Mensch ist der cooperator dei. Das Endliche ist fähig, das Unendliche in sich aufzunehmen.

Faßt man diese Ausführungen Luthers über das Thema Gott und Geschichte zusammen, so ergeben sich zwei Grundsätze, die für das deutsche Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung geworden sind, wie wir es an Ranke und Droysen jetzt aufzuzeigen haben: 1. Gott ist zugleich über und in der Geschichte, und 2. der Ablauf der Geschichte ist irrational, jeder menschlichen Berechnung spottend und doch eminent sinnvoll. Das Sinnzentrum aber liegt in Christus und heißt Opfer, Hingabe, Liebe. Wir suchen nun zu zeigen, wie diese Sätze den Auffassungsformen Rankes und Droysens von der Geschichte zugrunde liegen, wie sie die Grundlagen ihres Geschichtsbildes entscheidend bestimmen.

Meinecke hat mit Recht bemerkt, daß man bei Ranke von einer genauen Trennung des Schaffenden von dem Geschaffenen reden müsse wie bei Luther[1]), daß sich also das zunächst Grundlegende an der lutherischen Formel deus absconditus, jene prinzipielle Distanzierung von Gott und Mensch, jenes Moment des Ganz-Anderen der göttlichen Allmacht gegenüber der menschlichen Größe auch bei Ranke findet. Ranke wendet sich gegen den Grundansatz der Hegelschen Geschichtsphilosophie, gegen die Ineinssetzung von Gott und Geschichte, da sie zum Pantheismus führen müsse und der Wirklichkeit der Geschichte und des Menschen nicht entspreche. Man findet immer nur Spuren Gottes in der Geschichte, und auch da, wo man sie findet, bleibt das Wesen Gottes verborgen. Diese Gegensätzlichkeit des Gott-über-und-in der Geschichte kleidet er einmal in die Worte von der „Erhabenheit der Wege Gottes", die ihn beim Studium des Mittelalters entzückt haben (WW 53/54, S. 277). Hinter allem Geschehen liegt ein „unendliches, allverknüpfendes Agens, das mit ununterbrochener Kontinuität in allen Dingen Ursache und Wirkung, oder vielmehr umgekehrt Wirkung und Ursache, verknüpft" (a. a. O. S. 291). Er warnt davor, geschichtliche Ereignisse unmittelbar mit dem göttlichen Wirken in Verbindung zu bringen und etwa von einer Rache Gottes zu reden. „Gleich als lasse sich das Geheimnis der göttlichen Dinge mit den Verwicklungen der menschlichen in so unmittelbare Verbindung bringen[2])." Nur zu-

[1]) Fr. Meinecke, Der Historismus und seine Probleme II, 645.

[2]) Ranke, Englische Geschichte III, S. 209.

weilen wird die Hand Gottes über dem Leben der Einzelnen, der Völker und Generationen sichtbar[1]). Gewiß ist ihm, daß keine menschliche Tätigkeit von wahrhaft geistiger Bedeutung ohne eine mehr oder minder bewußte Beziehung zu Gott ist. Aber wie diese Verbindungslinien verlaufen, und was der eigentliche Wille Gottes ist, läßt sich schwer feststellen. Denn die göttliche Vernunft geht weit über alles menschliche Denken hinaus. Auch die Frömmigkeit ahnt nur das Geheimnis, auf das die Ereignisse der Geschichte hinweisen. Ranke hat daher auch mit aller Deutlichkeit die Unendlichkeit der Aufgabe des Historikers gesehen. In einem Brief an Heinrich Ritter bemerkt er: „Mein Freund, ich glaube aber: wer die Wahrheit des Weltzusammenhangs, Gottes und der Welt, sucht, mit eigener Wahrhaftigkeit, wird immer verzweifeln und in der Verzweiflung gerade liegt der Beruf" (WW 53/54, S. 180). Das „tief religiöse Bewußtsein der Kreatürlichkeit, der schlechthinigen Abhängigkeit[2])" hat Ranke während seiner ganzen Forschungsarbeit nicht verlassen.

Wie die Allmacht des verborgenen Gottes bei Luther auch in dem Gedanken der Prädestination zum Ausdruck kommt, so bei Ranke in dem enstprechenden Gedanken der unerbittlichen Notwendigkeit, auf die er bei der Betrachtung der geschichtlichen Begebenheiten stößt. Immer wieder findet man bei Ranke den Hinweis auf den „notwendigen Gang", die „Unbezwinglichkeit der Dinge", dem auch große Persönlichkeiten bei größter Willensanspannung nicht entgegenwirken können (WW 37, S. 23, 49/50, S. 24 usw.). Gelegentlich bemerkt er von Papst Paul III.: „Ein Mann voll Talent und Geist, durchdringender Klugheit, an höchster Stelle. Aber wie unbedeutend erscheint auch ein mächtiger Sterblicher der Weltgeschichte gegenüber! . . . Indessen er umkommt, vollziehen sich die ewigen Weltgeschicke" (Päpste I, S. 177). Die Bewegungen in der Geschichte folgen ihrer eigenen Strömung, welche auch die mit sich fortreißt, die sie zu leiten scheinen (Englische Geschichte IV, S. 279). Aus dem „dunklen Schoß" der Dinge steigen Ereignisse auf, die mit elementarer Gewalt alles Bestehende mit sich reißen und durch nichts aufzuhalten sind. Attentate wie die Bartholomäusnacht können nicht gelingen mit ihrer blutigen Grausamkeit. Sie widerstreiten dem „tieferen Geheimnis der menschlichen Dinge,

[1]) Geschichte der romanischen und germanischen Völker, S. VIII.

[2]) E. Simon, Ranke und Hegel. Beiheft 15 der Hist. Zeitschrift, 1928, S. 142.

den unbegriffenen, in dem Innern wirksamen, unverletzlichen Prinzipien der ewigen Weltordnung. Die Menschen können sich verblenden; das Gesetz der geistigen Weltordnung, auf dem ihr Dasein beruht, können sie nicht erschüttern. Mit der Notwendigkeit beherrscht es sie, die den Gang der Gestirne regelt" (Päpste II, 45). Immer ist daher in der Geschichte der Verkehrtheit, der Immoralität und Gewaltsamkeit ein Ziel gesetzt (WW 53/54, S. 624). In dem naturgemäßen Lauf der Dinge wird eine Vergeltung sichtbar, wonach dieselben Leidenschaften, welche die böse Tat hervorgebracht haben, nach derselben noch fortwirken und das Dasein des Schuldigen zerrütten (WW 43/44, S. 175). Dasselbe Gesetz herrscht in den Gemeinwesen. Jede Phase seines Lebens ist dem Menschen mit eherner Notwendigkeit vorgezeichnet. „In den ewigen Büchern ist es verzeichnet[1])." In seiner Weltgeschichte bemerkt Ranke bei der Schilderung der Räumung Attikas durch die Athener vor den herandringenden Persern: „Aber es lag in der Notwendigkeit der Dinge, welche die Beschlüsse der Menschen mit unwiderstehlicher Macht durchdringt: einen anderen Ausweg gab es nicht" (I, S. 125). Die historische „Notwendigkeit" (Weltgeschichte III, S. 146) umfaßt alle Beweise des geschichtlichen Seins. In ihrer mitreißenden Bewegung ist auch der stärkste Wille nur wie eine Welle im Strom.

Diese Gesetzlichkeit, die den Gang der Geschichte mit derselben Notwendigkeit regelt wie das Naturgesetz den Lauf der Gestirne, die der Ausdruck des souveränen Willens des Gottes ist, der über der Geschichte waltet, ist zugleich schon der unmittelbare Hinweis auf das Wirken Gottes in der Geschichte. Bereits der junge Ranke schreibt an den Bruder: „Gibt es wohl etwas Weltliches auf der Welt, etwas Gottloses? Ruhet nicht alles auf dem ewigen Gute, dem mütterlichen Erdboden und dem, der ihn geschaffen . . ., der da oben wohnt nach aller Völker Ausspruch? (WW 53/54, S. 96). Und wenige Jahre später bekennt er: „In allen Dingen ist Gott . . ." und „ich bin der Allgegenwart Gottes gewiß und meine, man könne ihn bestimmt mit Händen greifen." Aus dem gleichen Gefühl heraus zitiert er als wahr und schön den Vers des Angelus Silesius:

> Gott kann sich nicht entziehn, er wirket für und für;
> Fühlst du nicht seine Kraft, so gib die Schuld nur dir.

[1]) Ranke, Historisch-biographische Studien, 1877, S. 112.

Immer meint er bei wichtigen Entscheidungen die unmittelbare Einwirkung der Gottheit, „Gottes Finger" zu sehen (WW 53) 54, 6. 119, 139, 665). Sein letztes Anliegen als Historiker ist daher das Erkennen Gottes in der Weltgeschichte[1]). So konnte er an Vaernhagen v. Ense schreiben: „Und alle Tage nur ein Gedanke, der auf das eigentliche Leben der Welt, auf das Innere der Nationen, mithin auf Gott, wahrhaftigen Bezug hat, so ist man froh, ja glücklich[2])." Eine göttliche Ordnung wirkt sich in allen Dingen aus, und in ihr haben auch die bedeutenden Individuen ihre Stellung. So tritt die historische Methode in einen unmittelbaren Bezug zu den höchsten Fragen des menschlichen Geschlechts, obgleich sich jene Ordnung nicht geradezu nachweisen, sondern nur ahnen läßt[3]). So kann bei Ranke Gott als das geheime Ich aller Existenz erscheinen, der vor der Welt verschwindet, indem er sie erfüllt (WW 31/32, S. 89). Ungemein beweglich ist daher der deus actuosissimus auch bei Ranke. Er ist ihm bald der in tausend Gestalten sich offenbarende lebendige Wille, bald der Finger der Vorsehung, die unerbittliche sittliche Weltordnung, bald die Hand über der Geschichte[4]). Aber immer bleibt er auch da, wo er in die Geschichte hineingeht, verborgen, und auch die Ideen, welche die Geschichte bewegen, enthalten das Göttliche nie vollständig (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation 1867, S. 55). Verborgen und doch offenbar — so lautet die Formel der Wirkungsweise Gottes bei Luther und Ranke. „Gott hat sich uns nicht unbezeugt gelassen. Noch immer hat er den Übermut gestraft, noch immer hat er die mutwillig zerfallenden Völker durch die eigene Untüchtigkeit gezüchtigt . . ." (WW 49/50, S. 172). Die Ordnung der Weltgeschichte beruht auf ewigen moralischen Gesetzen (Französische Geschichte III, S. 415). Sie tritt besonders hervor in den großen Lebensformen des Geistes: im Staat und in der Kirche, den „Gedanken Gottes", in denen Gott jeweils besondere Aufträge an die Nationen erteilt hat. Der Geist der Kirche ist unbedingt gültig für das ganze Menschengeschlecht, während der Geist des Staates beschränkt ist auf die einzelne Nation. „Der Geist des Staates ist zwar göttlicher Anhauch, aber zugleich menschlicher Antrieb" (WW 49/50, S. 338). So handelt es sich bei beiden Sinnformen um göttliche Ordnungen, deren Verwirk-

[1]) Vgl. Oncken a. a. O. S. 7.
[2]) Vgl. Helmolt a. a. O. S. 40.
[3]) Helmolt a. a. O. S. 135.
[4]) Vgl. Masur a. a. O. S. 104.

lichung von der Menschheit in der Geschichte in dauernden auf- und abwogenden Kämpfen erstrebt wird.

Das Sinnzentrum aber des ganzen Ablaufs der Weltgeschichte, der Punkt, an dem sich Gott in der Welt am höchsten und sichtbarsten manifestiert hat, liegt auch für Ranke in der Gestalt des Stifters der christlichen Religion. Das für Luther so charakteristische eigenartige Ineinander von deus absconditus und deus revelatus in der Gestalt Christi, das jede Spekulation über den Erlöser in seine Grenzen weist, finden wir auch bei Ranke wieder. So schreibt er zu Beginn seiner Geschichte der römischen Päpste: „Wie so unscheinbar und verborgen war sein Leben, seine Beschäftigung, Kranke zu heilen, ein paar Fischern, die ihn nicht immer verstanden, andeutend und in Gleichnissen von Gott zu reden; er hatte nicht, da er sein Haupt hinlegte; — aber auch auf dem Standpunkte dieser unserer weltlichen Betrachtung dürfen wir sagen: unschuldiger und gewaltiger, erhabener, heiliger hat es auf Erden nichts gegeben, als seinen Wandel, sein Leben und Sterben; in jedem Hauch seiner Sprache wohnt der lautere Gottes-Odem; es sind Worte, wie Petrus sich ausdrückt, des ewigen Lebens; das Menschengeschlecht hat keine Erinnerung, welche dieser nur von fern zu vergleichen wäre" (a. a. O. S. 4). Auch in seiner Weltgeschichte läßt Ranke das Geheimnis, dies paradoxe Ineinander von Menschlichem und Göttlichem der Gestalt Christi, unangetastet. Er bemerkt hier nur, daß durch die Botschaft Christi das Verhältnis Gottes zur Welt und der Menschen zu Gott in ein neues Licht gerückt sei. Und er spricht den Sinn dieser Botschaft in dem einfachen Satz aus: Gott, der Schöpfer der Welt ist zugleich der Vater der Menschen. Die Menschen sind Kinder Gottes, die von seiner allerbarmenden Liebe getragen und geführt werden. Der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, wie ihn die mosaische Religion annahm, ist überwunden und doch bleibt Gott das allmächtige Wesen und der Mensch auf seine Gnade angewiesen. Er ist der Gott der ungebreiflichen Liebe und Güte, der allen Menschen gleich nahe ist und alle versteht (WW 53/54, S. 194). Aber nie hat dieser Gott der Liebe Rankes jenes Moment verloren, das er in dem Urmonotheismus der Menschheit wiederfand: daß dieser den Menschen durch Christus geoffenbarte Gott dennoch der geheimnisvolle bleibt, der ganz andere, der in einem Licht wohnt, zu dem niemand hinkommen kann, und dessen Reich der Güte und Gerechtigkeit nie ganz in der Geschichte verwirklicht wird.

Fraglos weist das Verstehen dieses Sinnzentrums der Geschichte bei Ranke besondere Modifikationen und Akzente auf, die sich in dieser Form bei Luther nicht finden. Besonders die Herbheit der paradoxen Linien tritt in Rankes Darstellung zurück. Aber das Grundgefüge des Verstehens, das in der Einheit des Gegensatzes von Allmacht und Liebe, Schöpfertum und Güte Gottes zum Ausdruck kommt, ist dasselbe geblieben. So weiß auch Ranke darum, daß die Wege Gottes in der Geschichte nicht geradlinig verlaufen, daß er in den Tod führt und das Leben meint, daß er erniedrigt und durch die Erniedrigung zur Höhe führt, daß er die Stolzen demütigt und die Demütigen erhebt. Dies irrationale Umschlagen als genuiner Bewegungsausdruck des geschichtlichen Prozesses veranlaßt ihn, jede rationale Logisierung und jede optimistische Fortschrittstheologie von der Geschichte fernzuhalten. Gott wirkt in ihr oft in Widersprüchen. „Aus dem Unscheinbaren erhebt sich durch eine neue Belebung das Gewaltige; aus der Zerstörung selbst erwachsen, es ist wahr, unter Zuckungen, aber doch haltbar neue Formen" (WW 49/50, S. 327). Der Vorwurf Droysens, bei Ranke finde sich das Bestreben, alles zu harmonisieren und im heiteren Sonnenlicht zu sehen (Briefe a. a. O. S. 911, Historik S. 298) ist nur in einem bestimmten Grade berechtigt. Ranke stand auch hier Droysen näher als dieser selbst annahm.

Denn auch Droysens Geschichtsauffassung liegen dieselben Urelemente zugrunde, die wir in Luthers religiösem Erleben vorfinden: Göttliches und geschichtliches Sein fallen nie zusammen und sind zugleich in einer fortdauernden Verbindung miteinander, Gott wirkt überall in der Geschichte und geht doch nie ganz in sie hinein. Er bleibt auch dort, wo sein Wirken offenbar wird, der Verborgene. Zwei wichtige biographische Notizen zeigen diesen Sachverhalt besonders an. Der Sohn bemerkt in seiner Biographie, wie der Vater während der Zeit seines Berliner Universitätsstudiums bei Neander Exegese des Römerbriefs hörte, und fügt hinzu, daß dieser Brief ihm unter allen biblischen Schriften von Jugend auf die teuerste gewesen sei und sein Leben lang blieb[1]). Und aus seinem Testament wird mitgeteilt, er habe es besonders gewünscht, daß bei seinem Begräbnis der 90. Psalm verlesen werde. Daraus geht hervor, daß gerade die beiden biblischen Urkunden, die in der religiösen Entwicklung Luthers eine Hauptrolle

[1]) G. Droysen, Johann Gustav Droysen I, 1940, S. 48.

spielten, auch für das innere Leben Droysens besonders bedeutsam geworden sind. (Briefe a. a. O. II, S. 986f.) Es trifft daher genau den Sachverhalt, wenn Fr. Meinecke von Droysen wie von Ranke berichtet, daß der Gottesglaube in der lutherischen, aber von der Orthodoxie befreiten Form, in der ihn beide in sich aufnahmen, sie enthaltsam und bescheiden gegenüber der abgründigen Unerforschlichkeit des göttlichen Willens stimmte[1]). Es ist wie ein Glaubensbekenntnis, das an die Stimmung von Luthers de servo arbitrio erinnert, wenn Droysen sich brieflich äußert: „So durchdrungen bin ich von der allmächtigen Regierung Gottes, daß ich meine, es kann auch kein Haar vom Haupte fallen ohne seinen Willen; aber die Endlichkeit unserer Einsicht hemmt uns, dies wunderbare Mysterium zu durchschauen; und die erhabene Aufgabe wissenschaftlichen Strebens ist, von dem endlichen und menschlichen Standpunkt aus uns dem zu nähern, was uns die Lehre Christi als Wahrheit geoffenbart hat" (an Perthes, Briefe a. a. O. I, S. 103). Auf dem Wege der philosophischen Spekulation kann Gott nicht gefunden werden. Sie findet nur „ein Absolutes, das Gott nicht ist." Auch in Hegels Spekulation ist „jenes Absolute, was nicht Gott ist, nicht der Ewige, Alleinige, den uns Christus geoffenbart hat, — sondern der Zeiger einer Uhr, anzuzeigen, auf welcher Stunde die Erkenntnis des Menschen von Gott steht; kein Höherer oder nur quantitativ Höherer, als ihn die Heiden in ihren Idealen gebildet haben; denn das ist ja gerade das Heidnische, daß das Höchste: menschliche Erkenntnis und Ahndung als Gottheit gestaltet, angebetet wird" (a. a. O. S. 118). In Hegels Philosophie kommt ihm zu wenig zum Ausdruck, daß Gott der ganz andere ist. Absolute Erkenntnis habe nur Gott. Der Philosophie bleibe das Gesetz der Gesetze verschlossen. Hegel erkennt nicht, daß das Blau, das wir sehen, nicht der Himmel, sondern nur die unendliche Ferne ist. Die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung sind nicht Gott. Vielmehr ist das Gesetz der Gesetze Gott und ihn können wir nur durch Offenbarung kennen, ahnden und glaubend suchen.

Schon aus diesen Ausführungen geht hervor, daß auch für Droysen das Sinnzentrum der Geschichte in der Gestalt und Lehre Christi liegt. In einer Zeit, als der damals einzige Kulturträger in der Geschichte: das Griechentum sich in sich selbst zersetzte und der Macht Roms

[1]) Fr. Meinecke, Johann Gustav Droysen, Hist. Zeitschrift 1940, S. 263.

erlag, trat das Evangelium in die Welt. Es war nicht mehr der starre außerweltliche Gott der Juden oder die zerfahrene Vielgestaltigkeit des griechischen Anthropomorphismus, die die Gemüter beherrschten. Sondern die frohe Botschaft, die an alle ergeht, erschließt die höchste Wahrheit, daß der Mensch auf der Erde lebend dem Himmel angehöre, und daß er in Gott seinen Frieden in sich selbst habe. „Es ist eine innere Erlösung und Rechtfertigung, die unendliche Vertiefung der Persönlichkeit in der Kindschaft Gottes, die Rechtfertigung und Heiligung in dem Glauben an ihn" (Historik a. a. O. S. 305). Von diesem Zentrum aus formt sich für Droysen sein Gesamtbild der Geschichte. Alles bisherige Irren und Verwirren, alles Suchen nach Gott ist irgendwie auf Christus gerichtet gewesen. Die ganze Geschichte der Völker war eine Erziehung auf ihn hin. Alle künftige Geschichte hat in ihm ihren Ausgangspunkt. Die „wundervolle Tiefe", die „unerschöpfliche Kraft" der christlichen Lehre liegt darin, „daß sie zuerst und für immer das persönliche Wesen des Menschen nach seiner ganzen Fülle von ‚Schuld und Ohnmacht und Erwählung' erfaßt und ausgesprochen hat, also daß hinfort jede wahrhafte Weiterentwicklung in dem Leben der Menschheit nur ein tieferes Verständnis dieser Lehre vermittelt, nur sie selbst in reicherer, freierer Ausführung darstellt" (a. a. O. S. 372). Die Stiftung des Christentums war kein willkürlicher Gnadenakt göttlichen Beliebens, sondern Gottes ewiger Ratschluß, und die Geschichte weiß sich nur darin als Wissenschaft, daß sie den unendlichen Inhalt des Glaubens an eine gütige Weltordnung Gottes, welche alles Geschaffene umfaßt, mit den Kategorien des Denkens immer von neuem auszusprechen versucht.

Die Schlußfolgerung aus diesem geschichtlichen Gesamtbild ist nur konsequent, wenn Droysen auch den Maßstab zur Beurteilung der historischen Fakten dem genannten Sinnzentrum entnimmt. Noch energischer als Ranke vollzieht er die Verbindung von Geschichte und Sittlichkeit. Die Geschichte ist ihm nichts weiter als die Bewegung der sittlichen Welt, das Werden der sittlichen Mächte. Der Einzelne steht nicht für sich, sondern wird hineingeboren in die historischen, von Gott geschaffenen Gegebenheiten seiner Familie, seines Volkes, seiner Sprache, seiner Religion, seines Staates. Droysen nennt diese Gegebenheiten sittliche Mächte. Er unterscheidet unter ihnen drei Formen: die natürlichen Gemeinsamkeiten: Familie, Geschlecht, Volk; die idealen Gemeinsamkeiten: die Sprachen, Künste, Wissenschaften

und Religionen; sowie die praktischen Gemeinsamkeiten: Gesellschaft, Wohlfahrt, Recht und Macht. Jede dieser sittlichen Gemeinsamkeiten hat ihr eigenes Aufgabengebiet, schafft sich ihre Sphäre nach ihrer Art. In ihrem Erdenlos aber treffen sie alle zusammen: in ihnen soll der Mensch die Hilflosigkeit seines natürlichen Seins schützen, ergänzen und überwinden. Erst in ihnen wird er, was er werden und sein soll. Die Höhe aber seines Ethos wird bestimmt durch die Hingabe seiner Persönlichkeit, das Aufgehen in der Gemeinsamkeit.

Auch mit dieser Maßstabbestimmung folgt Droysen ebenso wie Ranke der großen lutherisch-deutschen Tradition, die ihren Ursprung, wie wir sahen, in der deutschen Mystik hat, soweit sie nicht unmittelbar von der urchristlichen Überlieferung bestimmt ist. Der paradoxe Grundgedanke der lutherischen Rechtfertigungslehre, der in der theologia crucis seinen tiefsten Ausdruck gefunden hat, bricht hier wieder durch: im Vergehen das Leben, im Leiden die Befreiung, in der Ich-Entäußerung die Icherhöhung; denn Gottes Wirken in der Geschichte geht nicht einen geraden Weg. Er macht Leben, indem er sterben läßt. So ruhen für Droysen alle höheren sittlichen Gemeinsamkeiten in der Liebe und Hingabe, wie sie am einfachsten und stärksten in der Familie geübt wird (Historik, a. a. O. S. 207f.). Sich selbst hingebend und vergessend gewinnt der Einzelne um so tiefer sein Eigenstes und Bestes. Es ist ein gottgegebener Imperativ, daß die Seele des Menschen sich ganz „dahingeben und versinken, ganz aufhören muß, nur dies endliche Ich zu sein, weil sie erst in dieser Heiligung und immer wieder in ihr dessen gewiß ist, was sie an sich und durch sich nicht hat" (a. a. O. S. 233).

Äußert sich der Wille des deus absconditus im Leben des Einzelnen für Droysen in einem Gegensatz, so spiegelt sich diese von Luther so stark erfaßte gegensätzliche Dialektik der göttlichen Wirksamkeit ebenso in seinem Gesamtbild der großen geschichtlichen Bewegung wieder. Wir sahen, daß auch Ranke um diesen Gegensatz weiß, daß der von Droysen gegen ihn erhobene Vorwurf einer Harmonisierung der Geschichte unberechtigt ist. Der Eindruck des Droysenschen Gesamtbildes von der Geschichte ist allerdings einige Nuancen ernster als bei Ranke, da er noch entschiedener als dieser den Gegensatz mit ihrer Wirklichkeit verbindet. Treffend hat Fr. Meinecke dieser gegensätzlichen Geschichtsschau Droysens Ausdruck gegeben, wenn er bemerkt, Droysen sei kühn genug gewesen zu behaupten, daß sehr

wohl auch der Weg zum Untergang einen Fortschritt in der Entwicklung bedeuten könne. „Denn er war gepackt von der ruhelosen Dynamik der Geschichte, die zerstört, um aufzubauen, und aufbaut, um zu zerstören[1])." Gegenüber Rankes Versuch, dem die Reformationszeit abschließenden Religionsfrieden einen Segen und heilende Kraft zuzuschreiben, äußert Droysen, daß das der Wirklichkeit nicht entspreche. „Die wirkliche Geschichte verläuft eben nicht so in Stadien und Abschlüssen, die Ruhe und Beruhigung geben, sondern als rastlose Kontinuität immer neuen Ringens, immer neuer Katastrophen" (Historik a. a. O. S. 298). Aus diesem Tatbestand ergibt sich für Droysen die Notwendigkeit einer katastrophischen Darstellungsform der Geschichtswissenschaft, die neben der pragmatischen, der biographischen und der monographischen Darstellung ihren Platz hat. Mit der Katastrophe aber ist ihm immer der Auftrieb zu neuem Leben verbunden. Dies zugleich von Tod und Leben, von Untergang und Neuschöpfung hat er in dem Vorwort zum zweiten Band der Geschichte des Hellenismus glänzend formuliert. Er wendet sich hier gegen die Ansicht, die in dem Hellenismus nur Untergang sieht. Auch in ihm sei Auftrieb und Fortschreiten, wie ebenso die größte Zeit des Griechenvolkes nicht gewesen sei, ohne daß tausend Rechte gekränkt, schönste Blüten geknickt, lebensvollste Gestaltungen entkräftet und zerstört wurden. Ein ununterbrochenes Strömen ist das Gesamtleben der Menschheit mit tausendfachem Wellenkräuseln und Strudelspiel hinauf und hinab, ein rastloses Weiterdrängen, bei dem die sich am Uferrand bildenden Pfützen und Lachen von der nächsten Überschwemmung stromab gerissen werden. Oft wird das Auge irre, wenn es das Hinauf und Hinab der Strömung betrachtet. Es sieht Tod, wo bereits wieder das neue Leben keimt, Niedergang, wo junger Auftrieb einsetzt. Gottes Wege lassen sich von der Vernunft nicht erfassen oder in festen Formen bezeichnen. Er ist der verborgene Gott, der doch zu keiner Zeit unbezeugt geblieben, der doch das Eine ist, darin die Gewähr und das Leben und der Zweck vor allem beruht.

3.

Zuletzt bleibt uns noch die Aufgabe, die Grundlagen der Anthropologie Rankes und Droysens in ihrem Verhältnis zu Luthers

[1]) Fr. Meinecke, J. G. Droysen a. a. O. S. 258, 264.

Deutung des Menschen zu untersuchen. Aus seinem Rechtfertigungserlebnis ist Luthers Verständnis des menschlichen Seins erwachsen und bleibt dauernd mit ihm verbunden. Das aber bedeutet, daß der Mensch von Luther nie ohne Gott gesehen wird. Der „ganze Mensch" ist ohne Gott „Fleisch", und „der ganze Mensch" ist in Gemeinschaft mit Gott „Geist". Zwischen jenem Menschen und dem Menschen, der von Gottes Kräften durchwirkt ist, liegt ein Bruch. Der neue geistliche Mensch wächst nicht aus der natürlichen Anlage der „alten Kreatur" hervor, sondern ist Ereignis, das durch die göttliche Gnade gewirkt wird und immer neu gewirkt werden muß. Der natürliche Mensch ist mit seinem ganzen Wesen dämonischen Mächten unterworfen, die ihn mit schicksalshafter Notwendigkeit von Gott wegführen und in Schuld stürzen. Er kann sich diesem Müssen nicht durch eigene Tat entziehen und ist doch für seine Schuld verantwortlich. Luther sagt, der Mensch handle necessario, non coacte. Er steht auf der Grenzscheide zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Niemand vermag zu sagen, wo die Grenze im einzelnen verläuft, wo die Notwendigkeit aufhört und die Freiheit beginnt. Aber für den natürlichen Menschen gibt es freies Handeln nur innerhalb der ihm aufgezwungenen sündigen Richtung oder in den peripheren Angelegenheiten des ius civile. Die eigentliche Freiheit, die Freiheit des neuen geistlichen Menschen, der ein Herr aller Dinge ist und niemandem untertan ist, ist ein Geschenk Gottes. Sie realisiert sich — nach dem Bruch — in der freiwilligen Hingabe an den Gott der Liebe, der in Christus Gestalt geworden ist, der die Menschen in ihrer Sünde zu sich zieht aus lauter Güte. Menschen, die an diesen Gott glauben, sind frei, obgleich auch sie noch der dämonischen Gewalt ihrer Leidenschaften ausgeliefert bleiben. Simul iustus simul peccator lautet die lutherische Formel. In dem „Zugleich" liegt das Geheimnis des Rechtfertigungserlebnisses und der Anthropologie Luthers. So ergibt sich das Gesamtbild eines Menschen, dessen Wesen einer unentrinnbaren, vom Denken nicht auflösbaren Gegensätzlichkeit unterworfen ist: er ist der Notwendigkeit seines natürlichen Seins unterworfen und ist doch frei, er weiß in Demut um die Grenzen seines Seins vor dem heiligen Willen des deus absconditus und ist zugleich von dem Hochgefühl göttlicher Liebe durchflutet und zu den größten Taten aufgerufen. Und wegen dieses Zugleich wird der Mensch bei Luther nie eine abgeschlossene, fertige Existenz, die im Raum der geschaffenen Welt jemals ihr Ziel erreichte. Sie bleibt auf dem Wege, in

dem Prozeß der Heiligung, in dem Kämpfen mit sich selbst. Dauernd geöffnet den dämonischen Gewalten der eigenen Tiefe und dem göttlichen Erbarmen. Sie ist daher durchaus eschatologisch ausgerichtet. Wo es um solche Existenz geht, wird die Betonung immer liegen auf der Abhängigkeit, Flüchtigkeit, Begrenztheit, Gebundenheit, Zwiespältigkeit, Tragik des menschlichen Daseins.

Dieselben Grundzüge finden sich in Rankes Anthropologie wieder. In einem Brief an Heinrich Ritter schildert er seine Absicht, alle Taten und Leiden „dieses wilden heftigen gewaltsamen, guten edlen ruhigen, dieses befleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind..." darzustellen (WW 53/54, S. 162). Und wenige Jahre später redet er von dem Geschlecht dieser vielgestaltigen Geschöpfe, „das immer das alte und immer wieder ein anderes, das so gut und so bös, so edelgeistig und so tierisch, so gebildet und so roh, so sehr auf das Ewige gerichtet und dem Augenblick unterworfen, das so glücklich und so unselig, mit wenigem befriedigt und voll Begier nach allem ist" (Epochen, S. 163). Aus diesen Bemerkungen Rankes geht hervor, daß auch er den Riß gesehen hat, der durch den ganzen Menschen hindurchgeht und ihn in eine unaufhebbare Zwiespältigkeit hineinwirft. Das Menschengeschlecht bleibt immer das alte! Es gibt keine Tiefe, die es nicht durchschritte, wie es keine Höhe gibt, die es nicht erstrebte. Nie wird es in der Geschichte eine Zeit geben, wo diese Zwiespältigkeit aufhören könnte. Sie ist mit dem Wesen des Menschen gegeben.

Wird dieser, der Zwiespältigkeit unterworfene Mensch in seinem Verhältnis zu dem verborgenen Gott gesehen — und immer sieht Ranke den Menschen auf dem Hintergrund dieses unendlichen Horizontes —, dann wird die Folge die Betonung der Grenze sein, die mit der menschlichen Existenz als solcher gegeben ist. In der Tat gehört dieser, die Kleinheit des Menschen hervorhebende Akzent zu den charakteristischen Zeugen der Rankeschen Anthropologie. „So sehr dem Irrtum unterworfen ist der Mensch: gebrechlich, ein Tor..." (WW 53/54, S. 164). Auch wenn er vor menschlicher Größe steht, wird er gewahr, wie unbedeutend auch ein mächtiger Sterblicher der Weltgeschichte gegenüber erscheint (Päpste I, S. 177). Jede menschliche Größe hat ihre Grenze, die ihr aus ihrer Situation und ihrer Eigenart erwächst. Und wo Ranke einer menschlichen Größe wie etwa Perikles oder Paulus Unsterblichkeit zuerkennt, fügt er sofort hinzu: „sozusagen irdische Unsterblichkeit" (Weltgeschichte I, S. 102; III, 102). Auch

das größte individuelle Leben ist „nur ein Moment in der Verflechtung des allgemeinen Lebens" (a. a. O. V, S. 262). Nie ist ihm der ganze Mensch groß. Er teilt mit der menschlichen Natur immer irgend eine Schwäche. Denn diese Natur birgt in sich „jene Abgründe, in denen die Ströme der Leidenschaften toben, und die Handlungen geboren werden, welche den Gesetzen und der Sittlichkeit Hohn sprechen und doch in der Menschenseele tiefe Wurzeln haben" (Engl. Geschichte I, S. 267). So zeichnet Ranke das Portrait der Lady Frances Howard: „Sie war jung und schön, mit dem Ausdruck der Bescheidenheit und Sanftmut . . . aber welcher Abgrund dunkler Triebe und ungezügelter Leidenschaft verbirgt zuweilen diese schimmernde Außenseite" (a. a. O. II, S. 112).

Mit dämonischer Gewalt brechen aus dem Innern des Menschen die Stürme der Leidenschaften hervor. Von Thomas Münzer bemerkt Ranke: Es war, als wäre er bis in die letzte Stunde von einem wilden Dämon besessen" (Deutsche Geschichte II, S. 152). Ebenso findet er in der Lucrezia Borgia etwas Dämonisches, das zur Folge hatte, daß diese Frau „ihr eigenes Haus mit Vergnügen und Genugtuung seinem Verderben zuführt" (Päpste, II, S. 183). Besonders deutlich stellt er bei Oliver Cromwell dies Moment des Dämonischen fest. „Eine Kraft von tiefem Antrieb, ureigener Bewegung, breiter Mächtigkeit — langsam und feurig, beständig und treulos, zerstörend und konservativ —, die den angebahnten Weg immer geradeaus vor sich hintreibt: alles muß vor ihr weichen, was ihr widerstrebt, oder es muß zugrunde gehen" (Englische Geschichte IV, S. 203). „In ihm war keine Spur loyalen Pflichtgefühls: er war eine selbständig schöpferische dämonische Natur" (a. a. O. IV, S. 287). So kann das Dämonische den Menschen zu großer geschichtlicher Mächtigkeit führen. Es kann ihn aber auch mitten in seiner Mächtigkeit zu Fall bringen, wie Ranke es u. a. an Alkibiades aufweist (Weltgeschichte I, S. 195). Ganze Generationen können von dem Dämonischen zum Niedergang geführt werden. Indem sie sich tatkräftig für ein Ziel einsetzen, erreichen sie gerade das Gegenteil (Französische Geschichte I, S. 11). Man meint zu schieben, und man wird geschoben. Calvin warnte die Seinen vor erstem Blutvergießen und Gewalttat. „. . . Und noch andere Handlungen als er ahnen konnte, schliefen im Schoße der Dinge — aber in seiner Macht stand es nicht, sie zu verhindern" (a. a. O. I, S. 175).

Einer unaufhebbaren Notwendigkeit ist die menschliche Existenz unterworfen. Dämonischen Mächten, die aus der Tiefe ihres Wesens unwiderstehlich heraufsteigen, ist sie auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Es ist dieselbe Notwendigkeit, von der Luther in seiner Schrift de servo arbitrio redet. Und auch der andere Gedanke dieser Schrift findet sich bei Ranke: trotz dieser Notwendigkeit ist der Mensch für seine Taten doch verantwortlich und insofern frei. Er wird nicht nur zum Bösen getrieben, sondern er will es auch. Jene Antinomie, die zu den konstitutiven Elementen des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses gehört: notwendig und zugleich frei, liegt auch Rankes Anthropologie zugrunde. Er verwahrt sich gegen Hegels Ansicht, wonach in der Menschheit gleichsam ein Zug der geistigen Natur liege, der sie mit Notwendigkeit einem bestimmten Ziel zutreibe. Auf diese Weise würde die menschliche Freiheit geradezu aufgehoben und die Menschen würden zu willenlosen Werkzeugen gestempelt (Epochen, S. 177f.). Ranke dachte auch hier wie Luther: Gott will nicht, daß die Menschen zu marionettenhaften Figuren herabgewertet werden. Er hat sie so geschaffen, daß sie verantwortlich sind, daß er sie zur Rechenschaft ziehen kann. Auf dieser freien Entschlußkraft des Menschen beruht eigentlich die lebendige Bewegung der Geschichte, die stets vor neue Überraschungen stellt. Ohne diese Freiheit des Menschen gäbe es keine Geschichte. In ihr greifen Freiheit und Notwendigkkeit unaufhörlich ineinander (Französ. Geschichte IV, S. 5).

Denn auch die Notwendigkeit bleibt bestehen. Der Mensch bleibt abhängig von den dämonischen Mächten und ist doch stets zur Freiheit aufgerufen. Freiheit bedeutet also nicht letzte Verfügbarkeit des menschlichen Willens über sich selbst, wie sie die autonome Persönlichkeit des deutschen Idealismus kennzeichnet. Sie bedeutet nicht, daß der Mensch aus eigener Kraft in dieser Welt das Ziel seines Daseins erreichen könnte. Soweit sie nicht der Wille selbst zum Bösen ist, besteht sie in dem Bewußtsein der sittlichen Verantwortung vor der Unbedingtheit des göttlichen Willens und in der moralischen Energie der Verwirklichung sittlicher und politischer Werte. So beruht das Grundgefüge des menschlichen Seins auf der anhaltenden Spannung von Notwendigkeit und Freiheit. Diese Spannung wird, solange die Geschichte besteht, nie aufgehoben, weil sie zum Wesen des Menschen gehört. Deshalb muß Ranke die Ansicht der Philosophie zurückweisen. wonach die Menschheit in einem ununter-

brochenen Fortschritt, in einer steten Ausbildung zur Vollkommenheit begriffen sei. Von einem Fortschritt könne man nur auf dem technisch-zivilisatorischen Gebiet reden, nicht auf dem moralisch-religiösen. Oft seien frühere Epochen moralischer gewesen als die späteren, die Historie könne nicht nachweisen, daß in jedem nachfolgenden Jahrhundert eine größere Anzahl sittlich höher potenzierter Menschen existiere (Epochen, S. 304; Weltgeschichte II, S. 220, VII, 32). Darum, weil Ranke das Grundgefüge des menschlichen Seins vom Boden des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses aus sieht, kann ihm die Geschichte keine Theodizen sein in dem Sinne, als würde in fortdauernder Aufwärtsbewegung in ihrem Raum von Menschen und Völkern immer mehr das ihnen von der Gottheit gesteckte Ziel der Vollkommenheit verwirklicht werden. Aus der Spannung von Notwendigkeit und Freiheit kann kein geschaffenes Wesen heraustreten. Es gibt keine Heiligkeit und Unsterblichkeit in der Geschichte. Der Mensch bleibt als der iustificatus der peccator. Es gibt in der Geschichte Entwicklungsreihen, die ein Vorwärts und Aufwärts klar erkennen lassen. Aber sie haben ihre Grenze, die aus der mit dem menschlichen Sein nun einmal gegebenen Unzulänglichkeiten resultiert. Immer neu wechseln in der Geschichte Höhen und Tiefen. In der Ablehnung der humanistischen Fortschrittstheorie durch Ranke dürfen wir eine Bestätigung des Tatbestandes sehen, daß die Grundzüge der Anthropologie Rankes mit der lutherischen Schau menschlichen Seins übereinstimmen.

Auch in Droysens Anschauung vom Menschen finden wir zunächst die gleichen Töne angeschlagen wie bei Luther und Ranke. Auch bei ihm zunächst wieder das ungeheure Abstandsgefühl zwischen Gott und Mensch. Der unendliche Horizont, von dem aus er die Dinge sieht, kommt darin zum Ausdruck, wenn er einmal von dem „Sonnenstäubchen Weltgeschichte" redet (Briefe a. a. O. I, S. 32) und die Menschen selbst „Sonnenstäubchen Endlichkeit" nennt (Historik a. a. O. S. 376). „Auch der Gewaltigste ist nur ein Moment im Strom der Dinge." Und wie er in einem späten Brief auf das Anliegen der Philosophen zu sprechen kommt, aus sich selbst Anfang und Ende, Gott und Welt herauszuspinnen, bemerkt er: „Wir Wassertropfen im Regenbogen! Nichts haben wir als unser bischen Ich, wie kurz oder lang es dauert, und die Fähigkeit, von der Sonne beschienen zu werden" (Briefe, S. 476). In all diesen Worten zittern die Gefühle des myste-

rium tremendum vor dem deus absconditus nach, welche die Voraussetzung des Rechtfertigungserlebnisses bilden — die gewaltige Urmelodie von Luthers Schrift de servo arbitrio: Gott alles, der Mensch nichts.

Bei näherem Zusehen erkennt man auch die Gründe dieser unbedingten Grenzsetzung zwischen Gott und Mensch. Droysen sieht wie Ranke die tragische Zwiespältigkeit, in die der Mensch mit seinem ganzen Sein hineingeworfen ist. Der Mensch muß, um ein Mensch zu sein, erst Mensch werden, und er ist es nur in dem Maße, als er es immer mehr zu werden versteht. Er ist immer nur auf dem Wege zu sich selbst, weil er ein sinnlich-geistiges Wesen ist und als solches teil hat an der natürlichen und übernatürlichen Welt. In einem Abschnitt seiner Historik, der den Titel trägt „Der kreatürliche Mensch" (a. a. O. S. 196ff.), führt Droysen aus, wie in dem Menschen auch bei noch so hoher Kulturentwicklung das Tier bleibt. „Der Mensch ist und bleibt ein sinnlich-geistiges Wesen, wie hoch oder tief eines dieser beiden Momente in ihm sein mag." Einsam und verloren in dieser Zwiespältigkeit, in dem Gefühl seiner empirischen Endlichkeit seiner Schwäche und Verzagtheit wendet sich der Einzelne der Gottheit zu und ringt unablässig, ihrer gewiß zu werden; denn die Seele bedarf unendlicher Liebe, Rechtfertigung und Verzeihung (Historik, S. 375, 233). Zwischen ihr und Gott liegt die Welt. Vor ihr steht eine endlose Aufgabe. Sie muß die Welt überwinden. Forschend und gestaltend soll sie alle Weiten und Tiefen umspannen, den Keim der Göttlichkeit in sich nach seiner unendlichen Kraftmöglichkeit entwickeln. Diese Aufgabe ist unendlich, denn „es ist das eigentümliche Charisma der so glücklich unvollkommenen Menschennatur, daß sie, geistig und leiblich zugleich, sich ethisch verhalten muß; es gibt nichts Menschliches, das nicht in diesem Zwiespalt stünde, in diesem Doppelleben lebte; in jedem Augenblick versöhnt sich jener Gegensatz, um sich wieder zu erneuern, erneut er sich, um sich wieder zu versöhnen" (a. a. O., S. 405, 243). Das menschliche Sein ist „Geist in die Endlichkeit gebannt", ist in unscheidbarer Weise geistig und sinnlich zugleich. Es vermag in keinem Moment nur sinnlich oder nur geistig zu sein.

Wir haben hier dieselbe schicksalshafte Zwiespältigkeit menschlichen Wesens vor uns, die wir auch bei Ranke feststellten und die, wie wir sahen, auf die Grundelemente lutherischer Anthropologie zurückgeht:

Der Mensch bestimmt vollkommen zu sein wie Gott und doch unentrinnbar an die Endlichkeit seines kleinen Ich gebunden. Von dieser Grundbestimmung des Menschen aus ist Droysen zu einer ernsten Wertung des Bösen gekommen. In jedem Augenblick des geschichtlichen Kampfes ist die ganze Härte der Selbstsucht, der Leidenschaften, der Interessen auf dem Plan und an ihrer Stelle (a. a. O. S. 242). Droysen weiß davon, daß es in dem Wesen der Persönlichkeit liegt, „sich und alles auf sich zu beziehen," daß der erste Ausdruck der Freiheit der Egoismus, der Drang des Habens und Genießens sei (246). „Das Böse haftet an dem endlichen Geist, ist der Schatten seiner dem Licht zugewandten Endlichkeit" (346). Er weiß um die große Notwendigkeit, der alles menschliche Handeln unterworfen ist. „Der Mensch und seine Willensfreiheit, die Gesetze der Natur und ihre Störungen, das scheinbar willkürliche Spiel des Zufalls in Gestaltungen hier, in Begebenheiten da, das alles ist nichts als Werkzeug der allgemeinen großen Notwendigkeit, an die wir glauben, und der nachzuspüren, nachzuleben und uns in Demut zu fügen, für unser Wissen der einzig würdige Gehalt, für unser Handeln der einzig sichere Halt, für Dulden und Hoffen der einzige aber auch wahrhaft beseligende Trost ist" (Briefe, S. 103f.). Es ist wieder die religiöse Stimmung von Luthers de servo arbitrio, die hier aufklingt.

Daher ist es nicht richtig, wenn Troeltsch[1]) bemerkt, der Fortschritt oder die Entwicklung des Ganzen bestehe für Droysen wie bei Hegel in der Folge der Nationen oder der Steigerung des historischen Gehalts. Von den von uns bisher aufgedeckten anthropologischen Grundlagen aus muß Droysen zu dem Problem des Fortschritts eine andere Stellung einnehmen wie Hegel, der viel stärker menschliches und göttliches Sein in eins dachte. Droysen hat sich dazu in der Einleitung zu seiner Vorlesung über die Freiheitskriege (I, S. 6) geäußert. „Denn so ist es im Leben der Menschheit: naturgegeben wie sie ist, wird sie sofort erfaßt von der treibenden Unruhe des mitgeborenen Geistes; von Anbeginn ist da ein Hader für ewig, ein Ringen ohne Rast, ein endloser Antäuskampf. Das ist die Geschichte; sie zerrt an jenem Natürlichen, geht daran, es zu zersetzen und aufzulösen; aber was sie selber so zerstörend schafft, Gedanken, Prinzipien, Erkenntnisse, eine Idealwelt, wie der neugewordene Geist die wirkliche fordert, sofort

[1]) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 1922, S. 306.

senkt er sich hinab in die Masse, eint sich, annaturt sich ihr, wird ein neues untrennbares Prädikat an jenem natürlich Gegebenen. Und aus den immer neuen Metamorphosen neue Impulse gewinnend, neue Verneinungen schärfend, neue Ideale schaffend, wirkt die Geschichte immer neues Streben, immer neue Verwandlungen." Man sieht, wie hier die Geschichte nicht einer dialektischen Idee des Fortschritts unterworfen wird, wie vielmehr diese Idee aufgelockert wird in einen irrationalen endlosen Antäuskampf, der immer neue Metamorphosen schafft, ohne daß es gelingt, diese Wandlungen logisch festzulegen, sie einem Begriff zu subsummieren. Ähnlich äußert er sich in der Historik (a. a. O. S. 197) über die Mischung der sinnlichen und geistigen Elemente im Menschen. „Wie immer die Mischung dieser beiden Elemente in ihm sein mag, diese Mischung selbst bedingt und bestimmt den Typus der geschichtlichen Entwicklung, die das Menschengeschlecht durchlebt, und diese Durchlebungen entwickeln es zu immer anders und anders gearteter Mischung dieser beiden Elemente seiner Natur." Also auch hier keine eigentliche Höherentwicklung, sondern immer nur neue Formen der Mischung, die sich nie zu einer wirklichen Einswerdung weiterbilden. Man muß also auch das Verhältnis Droysens zu W. v. Humboldt und Schleiermacher mit Vorsicht bestimmen. Er ist von beiden stark beeinflußt. Aber er hat das Grundgefüge ihrer im wesentlichen idealistischen und optimistischen Geschichtsphilosophie nicht einfach übernommen. Mit Recht ist hervorgehoben worden[1]), er habe ungleich stärker, als das der harmonisierende Schleiermacher tat, die Leidenschaften und Triebe im Menschen, die Zwiespältigkeit seiner Natur, die er nie ganz überwinden kann, und die Zwiespältigkeit des Lebens überhaupt, die den Menschen schuldig werden läßt, betont — also die typischen Momente der lutherischen Anthropologie. Schleiermachers philosophische Ethik aber geht viel stärker von der Einheit von Natur und Vernunft aus und will überhaupt eine imperativistische Ethik ausschließen, da sie die gegebene Einheit des Menschen als Natur- und Vernunftwesen zerstöre. Er faßt daher auch den Gegensatz von gut und böse als außerethischen und meint, daß das Böse an sich nichts sei, da es weder im Wesen der Vernunft noch in der Natur liege. Sein Geschichtsbild muß daher im wesentlichen optimistisch sein: Geschichte als fort-

[1]) Vgl. Ernst Meister, Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens Historik. Hist. Vierteljahrsschrift 1926, 209.

schreitende Verwirklichung der Einheit von Natur und Vernunft, als ständig wachsende Durchgeistigung des Natürlichen bis zur völligen Einheit. Auch Droysen kann manchmal in ähnlicher Richtung denken, so, wenn er die Arbeit der Menschheit in der Geschichte die „Rückleitung der Schöpfung zu Gott" nennt und das Ziel der Geschichte in der „königlichen Vollfreiheit des sittlichen Menschen", in dem „königlichen Priestertum der Gotteskinder", in der letzten „Heimkehr ... zum Schoß seines Ursprungs" sieht (Historik, S. 357, 376, 29). Das sind in der Tat Linien, von denen keine unmittelbare Verbindung zu der Anthropologie Luthers führt, die einem philosophischen Gedankenkreis entstammen, der indirekt vielleicht auf den Neuplatonismus zurückzuführen ist. Aber sie bleiben vereinzelt und ändern nicht mehr die Grundzüge des vom lutherischen Geiste bestimmten Gesamtbildes.

Ähnlich verhält es sich mit Droysens Deutung der menschlichen Freiheit. Wir sehen, daß er ebenso von Luther und Ranke die Überzeugung von der durchgängigen Notwendigkeit alles menschlichen Tuns und geschichtlichen Sich-Ereignens vertrat, einer Notwendigkeit, die ihre letzte Wurzel in dem verborgenen Gott selbst hat. Zugleich aber hebt auch Droysen die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Raum der Geschichte hervor, und das Charakteristische seiner Geschichtsdeutung ist, daß er — im Vergleich zu Ranke — diese Freiheit noch stärker betont als die Notwendigkeit, da er die Geschichte mit der sittlichen Welt identifiziert. Dabei hält sich durchweg seine Begriffsbestimmung von Freiheit im Rahmen des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses. Wenn er z. B. sagt, daß der Lebenspuls der geschichtlichen Bewegung die Freiheit sei, wenn er vorsichtig definiert, Freiheit heiße, an dem Teilhaben und Mitleben in jeder der sittlichen Sphären nicht gehindert, ihren Normen sich innerlich zu beugen, weil man sie als recht und gut erkannt hat, frei sein sei der Gegensatz von willenstot und ichlos sein, so sind das alles Aussagen, die durchaus mit der Auffassung Luthers in Einklang zu bringen sind. Notwendig und zugleich frei war auch für Luther die Formel für den geschichtlichen Menschen. Der Rahmen des Rechtfertigungserlebnisses wird nur dort überschritten, wo unter Freiheit die Möglichkeit des natürlichen Menschen verstanden wird, durch eigene Kraft das Ziel seines Daseins zu erreichen. Das ist dort der Fall, wo Droysen sich etwa auf das Wort Fichtes von der „königlichen Vollfreiheit des sittlichen Menschen" beruft (Historik, S. 335), oder wo er das göttlich-schöpfe-

rische Moment im Menschen auffallend stark betont[1]), „die Unendlichkeit im Endlichen, das Unsterbliche im Sterblichen, der ewige Zweck, der λόγος, der Gott im Menschen" (Historik, S. 220ff.). Aber auch diese idealistische Linien, die auf den Einfluß Kants, Fichtes und W. v. Humboldts zurückgehen, bleiben vereinzelt. Der Grundton bleibt auch hier die einmal in einem Brief ausgesprochene Überzeugung, „daß der Mensch in seiner Willensfreiheit, in seinem Kampf und Zwiespalt zwischen Gutem und Bösem nur das Organ ist zu Gottes ewigem Willen und trotz aller absoluten Zurechnungsfähigkeit gebaut in den Ring der Notwendigkeit" (Briefe, S. 119). Das Wort Freiheit benutzt er wesentlich als Protest gegen den philosophischen Determinismus Hegels und gegen den naturalistischen Determinismus eines Buckle.

Schlußbemerkung

Zwei große Tendenzen sind es, die bei der Bestimmung der wesentlichen Kategorien der Geschichtsanschauung Rankes und Droysens miteinander ringen: eine humanistisch-idealistische und eine lutherisch-protestantische Tendenz. Der Einfluß der idealistischen Tendenz auf die lutherische ist nicht zu unterschätzen. Er hat zu einer nicht unwesentlichen Auflockerung der strengen Herbheit der Linien des lutherischen Geistes geführt, zu einer Zurückdrängung der Paradoxie seiner Gedankenführung und seiner eschatologischen Weltschau, stellenweise auch zu einer Säkularisierung seiner Glaubensinhalte. Aber er hat die lutherische Tendenz nicht aufzuheben vermocht. Vielmehr hat sich diese so stark erhalten, daß man sagen kann: Die Grundkategorien der Sinndeutung der Geschichte bei Ranke und Droysen erhalten ihre entscheidende Gestaltung von dem Einfluß lutherischen Geistes. Unsere Untersuchung hat aufgezeigt, wie sich bei den beiden großen Historikern des 19. Jahrhunderts die drei Hauptwesenszüge des lutherischen Geistes wiederfinden: die lutherische Sachlichkeit bis zur Hingabe der eigenen Subjektivität, der Glaube an den Gott, der die Welt geschaffen hat und ihre Geschicke in Händen hält, der Zorn und Liebe zugleich ist, die Interpretation des menschlichen Seins als eines tragisch-schuldhaft-zwiespältigen und darum auf Rechtfertigung und Erlösung angewiesenen. Man darf daher sagen, daß Ranke und Droysen

[1]) Vgl. J. Wach, Das Verstehen III, 1933, S. 148f.

es gewesen sind, die das lutherische Erbe an die neue Generation der deutschen Geschichtsforschung weitergaben. Sie haben zugleich durch ihre eigene große Forschungsarbeit den Erweis gebracht, daß man vom Boden lutherischer Geisteshaltung aus viel besser dem Eigengehalt der geschichtlichen Wirklichkeit gerecht werden kann als von den Voraussetzungen eines an sich geschichtslosen, mystischen Pantheismus.

Über die Herkunft einiger Stücke von Aurifabers Sammlung der Tischreden Luthers

Von Otto Hof

Im 6. Tischredenband (1921) der Weimarer Lutherausgabe hat der Herausgeber Ernst *Kroker* diejenigen Stücke — 568 an der Zahl (Nr. 6508—7075)[1]) — aus Johannes *Aurifabers* großer Sammlung der Tischreden Luthers (FB.) zusammengestellt, zu denen er in den von ihm verglichenen Handschriften, die Tischreden Luthers enthalten, und in der Lauterbachschen Sammlung B keine Paralleltexte gefunden hatte. Er hat dann auch gleich in der Einleitung zu diesem Band (WA. TR. 6, XIff.) die Untersuchung darüber begonnen, woher Aurifaber das Sondergut hat, und kam für einige dieser Sonderstücke zu der Feststellung, daß es sich bei ihnen teils um eigene Nachschriften Aurifabers aus dem Februar 1546 (vielleicht auch früher), teils um Stücke aus Luthers Briefen, Gutachten, Predigten, gedruckten Schriften usw. handelt. Gelang es ihm auch, bei einer Anzahl von ihnen die Quellen festzustellen, so mußte er sich im übrigen mit der Vermutung begnügen, daß von den auffallend vielen längeren Stücken in einigen Abschnitten der Sammlung Aurifabers wohl noch manches aus Luthers Schriften entlehnt sei. Er fügte hinzu: „Um das aber nachweisen zu können, muß man mit Luthers sämtlichen Werken vertrauter sein, als ich es bin. Die Einzelforschung

[1]) Diese Stücke werden in diesem Aufsatz einfach mit ihrer Nummer zitiert.

wird gewiß noch manches fremde Stück bei Aurifaber feststellen" (a. a. O. XIV).

Die so begonnene Arbeit ist dann von Johannes *Haußleiter* im 48. Band (1927) der Weimarer Ausgabe fortgeführt worden. Er hat dabei erstens entdeckt, daß der cod. Besoldi (die Gothaer Foliohandschrift A 402: Farrago literarum ad amicos et colloquiorum in mensa . . . Martini Lutheri) dem abschreibenden Aurifaber vielfach die (bisher nicht nachgewiesenen) Vorlagen für seine Tischreden geliefert hat (WA. 48, 365ff., 641ff.). Zweitens hat er für eine Anzahl weiterer Stücke die Herkunft aus Briefen, Predigten und Bucheinzeichnungen Luthers, aus dem Micha- und dem Genesis-Kommentar, aus den Vorreden zum Alten und zum Neuen Testament ermittelt (s. die Zusammenstellung a. a. O. 713f.). Auch er schließt dann seine Untersuchungen mit dem Satz: „Fortgesetztes Nachforschen wird noch weitere Entlehnungen aufzeigen" (a. a. O. 714, vgl. 641 Anm. 1).

Im folgenden soll nun für einige 80 weitere „Tischreden" der Sammlung Aurifabers die Herkunft aus gedruckten Schriften Luthers bzw. aus von andern veranstalteten Bearbeitungen und Veröffentlichungen von Vorlesungen und Predigten Luthers festgestellt werden.

1. Aus dem Galater-Kommentar von 1535.

Kroker hat schon darauf hingewiesen (WA. TR. 6, XIV und 206 Anm. 3), daß einige Stücke im 24. Abschnitt der Sammlung Aurifabers dem *großen Galater-Kommentar Luthers von 1535* (bearbeitet von Georg *Rörer* auf Grund seiner Nachschriften in Luthers Galater-Vorlesung von 1531), und zwar in der Form der von Justus *Menius* 1539[1]) im 1. deutschen Band der Wittenberger Gesamtausgabe veröffentlichten *Übersetzung* entlehnt sind. Er hat aber nicht erkannt, daß nicht nur jene wenigen Stücke des minderwichtigen Abschnittes 24, sondern mindestens weitere 48 „Tischreden", vor allem in den wichtigen Abschnitten 7 (Von dem Herrn Christo), 9 (Von der Sünde) und 12 (Vom Gesetz und Euangelio), der Meniusschen Übersetzung des Galater-Kommentars entnommen sind. Wir stellen die entsprechenden Stücke in der folgenden Übersicht zusammen, in der wir die Übersetzung des Menius (nach dem Vorgang von *Kroker*)

[1]) Kroker gibt a. a. O. 206 Anm. 3 (wohl im Anschluß an Walch 8, 1512) die falsche Jahreszahl 1523 an. Es muß 1539 heißen (WA. 40 I, 5).

nach ihrem Abdruck in der Walchschen Lutherausgabe Band 8 (Halle 1742) zitieren und außerdem die Parallelstellen in Rörers lateinischem Kommentar nach WA. 40 I und II angeben.

WA. TR. 6	Walch 8[1])	WA. 40 I und II[2])
Nr. 6512	1599, 56	77, 22—78, 13
	1599, 55	77, 17—20
Nr. 6517	2431, 123	597, 23—28
Nr. 6518	1739, 55/56	171, 32—172, 22
	1743, 63	175, 26—176, 15
	1745, 67/68	177, 14—178, 12
Nr. 6536	1786, 133	205, 22—206, 13
Nr. 6537	1786, 132	205, 17—21; 206, 16/17
Nr. 6584	2750, 264/65	II 110, 14—31
	2753, 266	II 111, 26—31
Nr. 6587	2450, 151	608, 22—30
Nr. 6588	2451, 153	609, 17—20
Nr. 6596	1604, 62/63	80, 25—81, 22
Nr. 6606	2191, 365	448, 19—26
	2188, 360/61	446, 13—27; 447, 13/14
Nr. 6607	2165, 322—324	433, 26—434, 28
Nr. 6608	1524, 1	33, 7—11[3])
Nr. 6609	1895, 307	278, 20—29
Nr. 6610	2386, 45	568, 13—17
Nr. 6611	2388, 48	569, 18—24
Nr. 6612	2364, 12	552, 28—553, 16
Nr. 6623	2614, 44/45	II 19, 25—31
Nr. 6625	1600, 57	78, 14—26
Nr. 6626	1601, 58	78, 27—79, 23
Nr. 6627	1613, 77	87, 19—31
Nr. 6628	1619, 84—86	90, 29—91, 29
Nr. 6629	1620, 87/88	92, 10—24
Nr. 6657—6659	1608, 68—70	83, 23—85, 16
Nr. 6660	1612, 74/75	86, 23—32
Nr. 6661	1613, 76	87, 7—18
Nr. 6694	2248, 442	479, 12—14

[1]) Die hierunter angegebene erste Ziffer ist die Ziffer der Spalte, in der der von Aurifaber übernommene Text beginnt die zweite gibt die übernommenen Paragraphen an.

[2]) Die hier angegebenen Seiten- und Zeilenziffern beziehen sich fast alle auf den Band 40 I. Die wenigen in Band 40 II sich findenden Stellen sind durch vorangestellte „II" gekennzeichnet.

[3]) Aus Luthers Vorrede zum Galater-Kommentar.

WA. TR. 6	Walch 8	WA. 40 I und II
Nr. 6695	2249, 443—445	479, 17—480, 17
	2251, 447—449	480, 32—482, 14
	2258, 458—460	485, 23—486, 9. 17—21
	2257, 456/57	484, 32—485, 16
Nr. 6696	2367, 16	554, 27—555, 19
	2368, 19	556, 20—23
Nr. 6697—6702	2369, 20—25	556, 23—559, 15
Nr. 6704	2297, 520	510, 16—20
Nr. 6705	2300, 525/26	511, 31—512, 16
	2260, 460/61	486, 21—487, 12
Nr. 6715[1])	1788, 137	207, 17—24
Nr. 6716	1855, 237, 239	251, 16—18. 27—31
Nr. 6718	1784, 128	204, 11—21
	1797, 152	213, 28—214, 15
Nr. 6719	1838, 220	242, 24—243, 17
Nr. 6720	1802, 160	218, 6—11
	2304, 532	514, 27—33
	2305, 534	515, 17—22
Nr. 6721	2092, 210	391, 29—392, 15
Nr. 6728	2615, 45/46	II 19, 31—20, 15
Nr. 6729	2741, 252	II 103, 29—104, 14
Nr. 6811[2])	1622, 89	92, 24—93, 17
Nr. 6812	1603, 61	80, 21—24

Aus dieser Übersicht und den Fußnoten dazu wird unmittelbar deutlich, wie Aurifaber auch hier seinem sonstigen Brauch gemäß mehrmals verschiedene Stücke der Übersetzung von Menius, teilweise auch mit Umstellungen, zu einer „Tischrede" zusammengefügt hat. Dabei hat er häufig den ihm vorliegenden Text nicht einfach abgeschrieben, sondern ihn nach seinem Geschmack verändert.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Aurifaber auch bei den aus dem Galater-Kommentar entlehnten Stücken manchmal sein schon von *Kroker* (WA. TR. 6, XIV) und *Haußleiter* (WA. 48, 713f.) beobachtetes Verfahren übt, die aus dem Buch von Menius abgeschriebenen Stücke durch ein eingeschobenes „sprach D. Martin" o. ä. als Tischrede zu frisieren. Das geschieht bei Nr. 6518, 6608 und 6718. Bei Nr. 6657

---

[1]) Der erste Absatz von Nr. 6715 ist, worauf auch schon Haußleiter hinweist (WA. 48, 714), der Vorrede zum Neuen Testament entnommen.

[2]) Der erste Absatz von Nr. 6811 ist eine kurze Zusammenfassung von Walch 1620, 87/88 (s. oben bei Nr. 6629).

macht er es so, daß er eine Frage, die Luther selbst sich in seiner Vorlesung gestellt hat, einem anderen in den Mund legt und Luther dann mündlich darauf antworten läßt.

2. Aus den Postillen

Zu einer zweiten Gruppe kann man 26 Stücke aus Aurifabers Sammlung zusammenstellen, die verschiedenen *Postillen* entnommen sind.

a) Aus Luthers Fastenpostille (1525).

Nr. 6513 ist zusammengesetzt aus einigen Abschnitten der Predigt über Luk. 8, 4—15 in Luthers Fastenpostille (WA. 17 II, 160, 4—28; 156, 32—157, 3). Bemerkenswert ist, daß Aurifaber auch dieses Stück, das er einer von Luther selbst niedergeschriebenen Predigt entlehnt hat, in der eben bei Nr. 6657 beschriebenen Weise zur Tischrede gestaltet. Dasselbe geschieht bei

Nr. 6514. Dieses Stück stammt aus der bekannten Predigt über Matth. 15, 21—28 (WA. 17 II, 201, 8—19; 202, 2—7). Hier sei einmal gezeigt, wie Aurifaber aus einem Predigtabschnitt eine Tischrede macht; zugleich haben wir ein Beispiel dafür, wie der Abschreiber mehr als einmal mit einem Luthertext umgeht. In der Predigt Luthers heißt es: „Wie geht es aber zu, daß dies gut Gerüchte von Christo viel mehr gehört haben, die ihm doch nicht nachlaufen, achten auch solch gut Gerücht nichts? Antwort: Dem Kranken ist der Arzt . . .". Bei Aurifaber wird daraus: „Es fragte einer über D. Luthers Tische, wie es doch zuging, daß das Euangelium von der Vergebung der Sünde durch den Glauben an Christum von so wenig Leuten angenommen würde? Man achtete des lieben Euangelii nicht viel, allein daß es etliche höreten, und zwar (wie es im Papsttum geschehen und die Messe gehöret wäre) der größte Teil hörete nur aus Gewohnheit Gottes Wort, und wenn solches geschehen wäre, so meinete man, es wäre nu alles ausgericht. Darauf antwortete D. Martinus und sprach: ‚Dem Kranken ist der Arzt . . .'". Auch im weiteren Verlauf der „Tischrede" hat Aurifaber Luthers Worte mehrfach mit seinen Zusätzen versehen.

Nr. 6685 ist ebenfalls der Fastenpostille entnommen und zwar der Predigt über Luk. 11, 14—28. Hier macht es Aurifaber so: er übernimmt die Hälfte der Predigt (die „Tischrede" füllt drei Seiten), wobei er einige Abschnitte wegläßt; aus dem Übrigen formt er in

neuer Gliederung, indem er einige eigene Sätze voranstellt und einschiebt (diese Rahmenstücke Aurifabers sind WA. TR. 6, 120, 8—13; 121, 12—14; 122, 29—31), eine Rede über den „freien Willen, ob er etwas in der Bekehrung des Menschen tue neben Gottes Geist". Die Stücke aus Luthers Predigt finden sich WA. 17 II, 217, 12—218, 23; 218, 38—219, 11; 219, 26—220, 4; 220, 18—32[1]).

b) Aus Crucigers Sommerpostille (1544).

Nr. 6686 ist — nach einer Vorbemerkung, die das Ganze zur „Rede" stempelt, und nach einem Einleitungssatz der „Tischrede", den Aurifaber selbst formuliert und Luther in den Mund gelegt hat — ein Stück aus der am 24. August 1532 gehaltenen und 1533 gedruckten Predigt „Vom verlorenen Schaf" (WA. 36, 300, 20—36), die dann von Cruciger in seine Sommerpostille übernommen wurde (vgl. WA. 22, 52; die Predigt wird in WA. 22 nicht noch einmal abgedruckt, es werden nur die Abweichungen verzeichnet). Da Aurifaber in den Textabweichungen mit Cruciger geht, hat er das Stück nicht aus dem Erstdruck, sondern aus der Postille übernommen.

c) Aus Dietrichs Hauspostille (1544).

Nr. 6594, 6595 und 6655 sind den beiden Trinitatispredigten über Joh. 3, 1—15 in Dietrichs Hauspostille entlehnt, der ersten Predigt Nr. 6595 (WA. 52, 335, 31—336, 4; 336, 18—32; 341, 14—21. 34; 342, 4—14 — man sieht, wie hier zusammengestückelt wurde) und Nr. 6655 (WA. 52, 340, 29—341, 21), der zweiten über den gleichen Text Nr. 6594 (WA. 52, 345, 32—346, 6).

d) Aus Rörer-Poachs Hauspostille (1559).

Eine größere Anzahl von „Tischreden" hat ihre Quelle in Rörer-Poachs Hauspostille[2]). Wir stellen die hierhergehörigen Stücke

[1]) Am Rand sei bemerkt: Zur Predigt über Luk. 11, 14—28 in Roths Winterpostille von 1528 (WA. 21, 120ff.) wird WA. 21, XXIII angegeben, die Vorlage zu der Rothschen Bearbeitung sei nicht nachzuweisen. Es finden sich aber bei Roth manche Anklänge an die obenerwähnte Predigt in der Fastenpostille und am Schluß ist sie geradezu übernommen (vgl. WA. 21, 129, 23—130, 7 mit WA. 17 II, 218, 39—219, 24).

[2]) Auf diese Quelle weist schon Haußleiter (WA. 48, 651) für Nr. 6649 hin und vermutet mit Recht, daß noch mehr Stücke Aurifabers aus ihr geschöpft sind.

wieder in einer Tabelle zusammen und zitieren diese Postille, da sie in WA. nicht aufgenommen wurde, nach dem Abdruck in EA.² 4—6. Die Predigten bei Poach und Dietrich stimmen inhaltlich und oft auch in der Fassung wörtlich oder wenigstens annähernd zusammen, weil beide die gleichen Vorlagen (Rörers Predigtnachschriften) benutzten und Poach die Bearbeitung Dietrichs auf weite Strecken in seine Bearbeitung übernahm (WA. 52, XI). Wir geben darum nach Möglichkeit auch die entsprechenden Abschnitte aus Dietrichs Hauspostille nach WA. 52 an.

WA. TR. 6	EA².	WA. 52
Nr. 6510	4, 168/69, 170, 174	72, 16—73, 22; 73, 37—74, 1
Nr. 6557	4, 337	176, 16—177, 13
Nr. 6558	4, 219	96, 25—30
Nr. 6592	4, 119/20	54, 2—7
Nr. 6633	4,172/73	73, 22—36
Nr. 6647	5, 215	—
Nr. 6650	6,360/61	—
Nr. 6652	5, 168/69	306, 2—17. 29—31
Nr. 6653	5, 169	306, 32—34
Nr. 6654	5, 172	308, 21—27
Nr. 6656	6, 125—127	507, 19—508, 26
Nr. 6666	6, 181/82	—
Nr. 6667	6, 182	—
Nr. 6671	4, 460—462	241, 24—242, 20
Nr. 6672—6674	5, 79—90 i. A.	268—273 i. A.[1])
Nr. 6684	4, 270/71	126, 18—28
Nr. 6709	5, 160—162	—

Auch hier sei allgemein bemerkt, daß Aurifaber mit seinen Vorlagen in Zusammenstückelung und Textgestaltung oft recht eigenwillig umgegangen ist und daß er den Stücken Nr. 6510, 6557, 6647 und 6672 die Form von Tischreden gab.

3. Aus anderen Schriften Luthers

Dürfen wir hoffen, im ersten Abschnitt die aus dem Galater-Kommentar entlehnten Stücke mit annähernder Vollständigkeit zusammen-

[1]) Die Stücke Nr. 6672—6674 sind in einer nur mühsam entwirrbaren Weise aus Teilen und Teilchen einer Predigt Luthers zusammengestellt. Nr. 6673 gehört eigentlich mitten in Nr. 6672 hinein. Die Entwirrung im

gestellt zu haben, so muß diese Erwartung hinsichtlich des unter 2 gesammelten Materials erheblich bescheidener sein: sicher werden sich unter den „Tischreden" noch mehr Stücke aus Predigten Luthers auffinden lassen. Erst recht ist aber das Entsprechende von diesem 3. Abschnitt zu sagen, in dem ich noch einige Stücke der Sammlung Aurifabers aufführe, deren Herkunft aus *anderen Schriften Luthers* ich ermitteln konnte. Solches Feststellen und Wiedererkennen ist ja naturgemäß sehr durch die Zufälligkeiten des Gedächtnisses bzw. der schriftlichen Aufzeichnungen bei der eigenen Lutherlektüre bestimmt.

Nr. 6524 ist ein bekanntes und in den letzten Jahren häufig zitiertes Stück aus der Vorrede zum Alten Testament (EA. 63, 8).

Nr. 6690 bietet in seinem zweiten Absatz einen Abschnitt aus dem Schlußteil der Schrift „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" von 1528 (WA. 26, 502, 16—503, 6). Der Schlußsatz bei Aurifaber: „Fi, das mag mir eine feine Freiheit sein!" findet sich bei Luther nicht.

Nr. 6722 enthält als Kern die Übersetzung der Thesen 38 und 39 der 4. Thesenreihe gegen die Antinomer von 1538 (WA. 39 I, 354, 7—10). Der umgebende Text mag wohl von Aurifaber selbst aus den beiden Thesen herausgesponnen sein.

Nr. 6723 ist die Übersetzung der Thesen 1—12 der 2. Thesenreihe gegen die Antinomer von 1537 (WA. 39 I, 347, 27—348, 14).

Nr. 6734. Der zweite Absatz dieses Stückes umfaßt zwei Sätze aus dem der Schrift „Verantwortung der aufgelegten Aufruhr" von 1533 angefügten Trostbrief an die aus Leipzig unschuldig verjagten Christen (WA. 38, 126, 11—13; 125, 24/25).

Nr. 6760, 6761 und 6770 sind aus dem Großen Katechismus entlehnt. Die beiden ersten Stücke stammen aus dem Hauptstück von der Taufe (WA. 30 I, 218, 6—23 bzw. 218, 24—219, 2. 10/11). Nr. 6770 ist dem Teil über das Abendmahl entnommen (WA. 30 I, 224, 14—31) unter Anfügung von zwei Sätzen aus dem Abschnitt über die Taufe, die schon unter Nr. 6761 standen. Bei Nr. 6770 muß man die Kühnheit bewundern, mit der Aurifaber sogar ein Stück aus Luthers Großem Katechismus in eine Tischrede verwandelt und es auch noch mit seinen Zusätzen bereichert.

---

einzelnen lohnt nicht. Es genüge die allgemeine Angabe der Seitenzahlen mit dem Hinweis, daß die Ausführungen der Predigt bei Aurifaber nur „im Auszug" zu finden sind.

Nr. 6890 stammt aus der Auslegung des Propheten Sacharja von 1527 (WA. 23, 634, 15—21).

Nr. 6966 ist ein Stück aus der Auslegung des 109. Psalms in den „Vier tröstlichen Psalmen an die Königin zu Ungarn" von 1526 (WA. 19, 595, 24—596, 8. 17/18).

Anhangsweise sei bemerkt, daß sich auch in den früheren Tischredenbänden gelegentlich ähnliche entlehnte Stücke finden. So ist die in der Handschrift Wolf. 3232 überlieferte Nr. 5899 (WA. TR. 5, 395, 3—14), eingeleitet mit der Bemerkung: „Lutherus kurz vor seinem Ende: . . .", keine „Tischrede", sondern ein Abschnitt aus der Schrift „Wider die Antinomer" von 1539 (WA. 50, 476, 7—18)[1]). Es ist in unserem Zusammenhang interessant, daß *Kroker* die Handschrift Wolf. 3232 mit Aurifaber in Verbindung bringt (WA. TR. 5, XXXVII).

*

Faßt man die Ergebnisse der Nachforschungen *Krokers* und *Haußleiters* und das in dem vorliegenden Aufsatz Mitgeteilte zusammen, so kann man sagen, daß für etwa 300[2]) der in WA. TR. 6 abgedruckten Stücke der Sammlung Aurifabers die Herkunft ermittelt ist. Es bleibt aber noch mancherlei zu tun übrig; denn man hat noch bei einer ganzen Anzahl von Stücken den Eindruck, daß sie aus gedruckten Schriften, Predigten usw. Luthers entnommen sind (z. B. Nr. 6539, 6591, 6622, 6683, 6689, 6783ff., 6791, 7047). Darum muß auch hier am Ende wieder der Satz *Haußleiters* stehen: „Fortgesetztes Nachforschen wird noch weitere Entlehnungen aufzeigen".

---

[1]) Das schöne Stück fand auch sonst Beachtung. Rörer nahm es in die 2. Auflage seiner Sammlung von Luthers Bibel- und Bucheinzeichnungen (1549) auf (WA 48, 226; vgl. dazu S. XLI).

[2]) In dieser Zahl sind auch die Stücke Aurifabers enthalten, die Kroker zuerst als Paralleltexte zu den in den früheren Bänden veröffentlichten Urschriften übersehen hatte und die er dann in WA. TR. 6 mit dem Hinweis „Es ist Nr. . . ." abdruckte (vgl. WA. TR. 6, XI). Dazu noch eine Ergänzung: Nr. 6648 ist Nr. 6364 (WA. TR. 5, 623, 9—12).

Aus dem Lebenskreise des Erfurter Reformators Johannes Lang

Die Gothaer Briefsammlung A 399

Von Otto Clemen

(Fortsetzung zu Jahrgang 38, S. 34 ff.)

372. Antonius Niger[1]) an Joh. Lang, Annaberg 18. April

E Saxonia[2]) in montem S. Annae cum venissem, inveni ibi humanis simum virum Doctorem Sturcium[3]), per quem occasionem mihi oblatam vidi ad te breviter scribendi, veteris amicitiae memoriam refricandi . . . Michaelem nostrum Nosaeum[4]) amanter salutari precor . . .

373. Ders. an Antonius Musa, Braunschweig die Lunae a festo Catharinae = 26. November 1537 oder 27. November 1536. Gedruckt: Ztschr. des Histor. Vereins f. Niedersachsen 1903, S. 537.

374. Antonius Musa [Jena] 1. Juli 1524. Gedruckt: O. Clemen, Beiträge z. Reformationsgesch. 1, 82, der 1. Abschnitt auch W. A. 35, 7.

375. Antonius Musa an Joh. Lang, [Erfurt] Frühjahr 1521

Des Eustachius van Zichem brevis confutatio errorum Lutheri und des Aloisius Marlianus oratio in Lutherum.

. . . Quid tibi novi dicam? Monachus quidam praedicatorum ordinis, cui Eustachio nomen[5]), contra Martini aliquot errores libellum edidit octo aut decem quaternionum[6]), quo Latine certe satis et

---

[1]) Vgl. Krause, Helius Eobanus Hessus 1, 231f.

[2]) Aus Braunschweig?

[3]) Georg Sturz.

[4]) Wohl Nossenum zu lesen. Über Michael Nossen aus Grotkau vgl. Krause 1, 235f.

[5]) Über Eustachius van Zichem vgl. Förstemann-Günther, Briefe an Desiderius Erasmus von Rotterdam S. 421; Allen, Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami 8, 493; Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 3, 199ff.

[6]) So wird statt internionum zu lesen sein. Es handelt sich um das 10 Bogen umfassende Buch: Errorum Martini Lutheri brevis confutatio, Antwerpen, Michael Hillenius, Nachwort an die Leser vom 29. Mai 1521.

docte, etiam scripturae testimoniis non usquequaque[1]) infimis, Martini quaedam dogmata avertere conatur. Fuit hodie mihi eius libri copia, quo usque tria folia celerrime legendo percurrerem, neque mihi admodum displicet, nisi arrogantia, quam ex dicendi elegantia sumere mihi videtur, fallere eum velit. Reddetur mihi libellus secunda hora permitteturque usque cras circiter horam octavam, ea tamen fide, ut prorsus nemini ulterius credam, id quod sacramento pollicitus sum, cuius copiam tibi, nisi prius eum legeris, quamprimum faciam, etiamsi deierare me oportuerit haudquaquam me facturum illud esse. At talium iuramentorum nulla non[2]) tanti mihi existimantur quanti unicus meus antistes. Praeterea alterius cuiusdam Itali orationem Aloisii idem agentem[3]). Interrogabis forte, unde ad me pervenerint. Respondeo huiusmodi libros missos esse Erphurdiam viris, qui eis digni sunt. Tu enim longe minor es, ut ad te mittantur, alii sunt viri Theologi insignes, quorum tu vix dignus es corrigiam calciamentorum solvere[4]). Sed contrahis fortasse frontem aviditate cognoscendi, qui tandem illi sint? Iterum respondeo tantos esse istos viros, ut periculum sit victima non vulgari luendum, si eorum nomen simplici ac rudi papyro inscripseris, propterea non licere hic nominare. At cum vehementer desideras, delinquam potius in eorum celebre nomen quam in te et dicam ingenue: Hornensis[5]) est ille doctor, ad quem unum unicum huiusmodi liber missus est, dignum patella cooperculum[6]), qui quam de hoc libro glorietur, tuapte industria facile potes

F. Pijper, der in der Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 3, 221ff. einen Neudruck besorgt hat, hat von dem Urdruck nur zwei Exemplare, in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel und in der Bibliothek des Collegium Maximum der Jesuiten zu Löwen, auftreiben können.

[1]) Allenthalben. [2]) Wohl zu tilgen.

[3]) Aloisii Marliani Mediolanensis Episcopi Tudae [von Tuy] atque a secretis Caesaris Caroli dignissimi in Martinum Luterum oratio. Friedrich Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers (1912), S. 224f. verzeichnet vier undatierte Drucke, außer dem römischen Originaldruck drei Nachdrucke (Köln, Leipzig und ?).

[4]) Joh. 1, 27.

[5]) So wird statt Phornensis zu lesen sein. Gemeint ist Jacobus Theodorici de Horn (Jacobus Ceratinus) (Krause 1, 248[3]; Gillert 2, 129[2]; Bauch, Die Univ. Erfurt S. 153f.; Allen 3, 45). Durch die Verbindung mit seiner niederländischen Heimat konnte er leicht in den Besitz des Buches des Eustachius van Zichem kommen.

[6]) Erasmi adagia 1, 10, 72 (p. 339).

coniicere, praesertim cum saepe blaterare ausus sit tribus propositionibus se totam Martini doctrinam eversurum, et nuper palam in lectorio me audiente dixit: Erasmum Latine dumtaxat et Graece callere, caeterum philosophiae plane ignarum ... Vale, vesperi te visitabo.

376. Derselbe an denselben, Merseburg 8. November 1545

Entschuldigt sein langes Schweigen mit der erdrückenden Menge der Geschäfte, er habe aber jede Gelegenheit benutzt, sich nach Lang zu erkundigen. At obnixe unum hoc a vobis peto, ut in precibus vestris ecclesiarum nostrarum meminisse velitis. Nam pugnamus et nos in hac nostra Epheso cum nonnullis feris[4]) ... De novis plura, quam vellem, audio, sed spero multos rumores fingere. Nos hic rogamus a Christo publicam pacem ac speramus illam nos impetraturos. Miserabilem cladem Civitatis Gotthensis[5]) hic deflemus et Christum rogamus, ut pios homines rursus consolari dignetur. Dominus Iacobus[3]), cuius nomine ad nos scripsistis, examine a nobis probatus optimum specimen de se praebuit, speramus illum in pietate profecturum. De Parocho Tenstadiensi[4]) miror ad vestram praestantiam a nonnullis multas afferri querelas, quum ipse D. Iohannes Ruttilius[5]) suo testimonio ita urserit, ut eius diacouus illo sufficeretur, ut penes illius testimonium fere solum steterit, ut vel Tenstadium mitteretur vel inde dimitteretur ... Fürst Georg von Anhalt wünsche Langs Bekanntschaft zu machen. Est ipse princeps Latine, Graece, Hebraice omniumque praeterea veterum scriptorum, utriusque iuris supra verae theologiae cognitionem longe doctissimus (quod scio, dico et testabuntur omnes, qui illum norunt), et eruditioni praeest morum coniuncta sanctitas. Quare nihil ambitiosius eius celsitudo sancte ambit quam doctorum et bonorum virorum honestam notitiam. Lang soll bei Gelegenheit an den Fürsten schreiben ...

---

[1]) 1. Kor. 15, 32.

[2]) Gemeint ist der große Brand, der am 31. Oktober 1545 in Gotha ausbrach. Vgl. Paul Scherffig, Friedrich Mekum von Lichtenfels 1909, S. 154f.

[3]) Jakob Steyrer, Hofkaplan Fürst Georgs von Anhalt und Pfarrer zu Roßlau an der Elbe (W. A. Briefw. 9, 420[2]; AfRg 9, 61[3]; Ztschr. des Vereins für Kirchengesch. der Provinz Sachsen 16, 7[1]).

[4]) Tennstedt, Eph. Langensalza.

[5]) Vgl. o. Nr. 366f.

377. Derselbe an denselben, Merseburg 5. Oktober 1546

Fürst Georg von Anhalt hat für Eueren Gefangenen sich bei Herzog Moritz von Sachsen und dessen Bruder August[1]) verwandt, und diese haben Entlassung des Gefangenen gegen Kaution bewilligt.

378. Ägidius Mechler[2]) an Joh. Lang, [Erfurt] 31. Oktober 1521

Dankt Lang (pater optime ac praeceptor dignissime) für die Fürsorge, die dieser ihm in den vergangenen Tagen seiner Schwäche zugewandt hat. Durch die von Lang angeregte Fürbitte des Volkes sei er wieder zu Kräften gekommen. Viele hätten auf seinen Tod gehofft. Sed haec nihili facio, imo coeptum citra osorum velle propositum crastina Deo propitio die inchoare intendo, puta quinti Euangelistae Matthaei capitis et deinceps sequentium declarationem. Non tamen id citra tuae paternitatis consilium attentare volo . . .

379. Derselbe an denselben, [Erfurt][3]) 17. Januar 1522

Hat sich nach anfänglichem Schwanken im Einvernehmen mit Mag. Konrad[4]) entschlossen, Lang bei der bevorstehenden Disputation[5]) zu assistieren. Caetera, quae chartae non commendo, coram te dicam. Diem vero magis aptum mihi fore puto futuram quartam feriam[6]), nisi tuae paternitati alius aptior esse videretur . . .

380. Ders. Erfurt 8. April 1546. Gedruckt: Flugschriften 4, 226[4].

381—383. Drei undatierte Briefe (der erste griechisch) von Rembertus Sigamerus[7]). Die ersten zwei sind medizinisch-botanischen

[1]) Herzog Moritz von Sachsen hatte am 14. Mai 1544 seinen Bruder August zum weltlichen Regenten des Bistums Merseburg bestellt und ihm am 16. Mai Fürst Georg von Anhalt als Coadjutor in geistlichen Sachen beigegeben.

[2]) Vgl. Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 4, 221ff.; W. A. Briefw. 2, 577[1].

[3]) „ex sede nostra oraria". Küstensitz? Wohl oratoria zu lesen.

[4]) Vgl. o. Nr. 352?

[5]) Mit Augustin Alfeld über die christliche Freiheit und den besonderen Wert der Mönchsgelübde, vgl. Bertram a. a. O. S. 143.

[6]) Das wäre der 22. Januar. Die Disputation fand aber schon am 20. in der Liebfrauenkirche in Weimar statt. Vgl. auch Lemmens, Pater Augustin von Alfeld (1899), S. 65f.

[7]) Als Nr. 409 folgt in unserer Hs. ein Brief, unterschrieben: Rembertus R. I. V. [doctor] designatus. Das ist der W. 1493/94 in Erfurt immatriku-

Inhalts, in dem dritten gratuliert er Lang und dessen Gattin de nata vobis laus Deo filiola. Seine Magdalena, die Lang ihm angetraut habe, biete sich als Patin an.

384. Euricius Cordus, Erfurt [1515]. Gedruckt in dem Programm der Universität Halle zum 22. März 1886: Insunt epistolae Langianae a viro doctissimo I. K. F. Knaake collectae, emendatae annotationibusque ornatae, editae ab Hermanno Hering S. 9 Nr. IX.

385. Euricius Cordus an Georg Sturz, in dessen Abwesenheit an Joh. Lang, [Marburg 1527]

... Scire te puto tres Epigrammatum libellos ad novem transscendisse et eosdem excusos esse non sine honorifica tui mentione[1]). Omnes enim a tertio nomen tuum in primo suo ingressu lectoribus offerunt, et decimus iam scriptus est his adiiciendus, ex quibus omnibus et qui addendi sunt, intelligent posteri, quid mihi praestiteris. Eorum iam penes me nullum praeter maculatum exemplar, alias mitterem. Habebis tamen, cum decimus, si non plures, additus fuerit[2]) ... Caremus hic[3]) Mathematico, et fama est quendam apud

---

lierte Reinbertus Reinberti alias Algermissen Brunsvic. und der, der am 2. Mai 1524 zum Rektor gewählt und bei dieser Gelegenheit so bezeichnet wird: Rembertus Rembertus Brunsvicensis, liberalium studiorum magister, iuris utriusque designatus doctor, ecclesiae divae Virgini sacrae in Erffordia canonicus. Er wurde 1495 bacc., 1508 mag. art., 1520 lic. iur. utr. und also vor 1524 Domherr des Marienstifts. Er erscheint auch unter den Collegiaten des Mariencollegs, und zwar unter den von der juristischen Fakultät präsentierten (Oergel, Mitteilungen des Vereins für die Gesch. u. Altertumskunde von Erfurt 22, 117). Er starb am 14. September 1533. Die obigen drei Briefe aber sind geschrieben von dem W. 1510/11 in Erfurt inskribierten Rembertus Segemeyer Brunswigkensis, der am 15. September 1533 Dr. med. wurde und 1537 starb (Krause, Helius Eobanus Hessus 2, 155. 235). Man muß mit Oergel, Mitteilungen 15, 20 und Bauch, Die Univ. Erfurt S. 136 die beiden auseinanderhalten.

[1]) Die libelli tres waren am 16. September 1520 bei Matthes Maler in Erfurt erschienen. Neudruck („als Abschlagszahlung") dieser ersten drei Bücher von Karl Krause, Euricius Cordus' epigrammata 1892. Die libri IX erschienen 1527 bei Franziskus Rhode in Marburg (A. v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen 1527—1566, 1892, S. 27, Nr. 31; Zwickauer RSB 2. 7. 17_4).

[2]) Die opera poëtica Francof. 1564 enthalten 13 Bücher.

[3]) An der Universität Marburg.

vos eius esse professionis celebrem. Frage ihn totius scholae nostrae nomine, ob er sich um eine Stelle bei uns bewerben will, er wird 50 Goldgulden oder vielleicht mehr haben ...

386. Ders. an Lang, [Braunschweig] 24. Juni [1524]. Gedruckt nach dem Original in der Coll. Camerariana bei Krause, Epistolae selectae S. 12 Nr. 13 und daraus wiederholt Ztschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. Kirchengesch. 18, 184 (besprochen S. 168f.).

387. Ders. an Lang, [Erfurt 1516?][1]). Vorausgeht das Epigramm, das bei Krause, Euricius Cordus' epigrammata S. XXXIII aus der 1. Ausg. von 1517 abgedruckt ist. Dann: Placuit sic tecum iocari, reverende pater, pro mutua inter nos benevolentia ... Propere ex ponte Lemino[2]).

388. Peter Eberbach (Petreius Aperbacchus[3]) an Joh. Lang, 8. Januar 1521[4])

... Credas hoc Petreio, quamlibet parvo rerum usu praeditus sim, theologicum supercilium et monasticus bardocucullus[5]) in talibus negotiis decidendis (ut secum etiam habeant centuriam suae farinae iurisperditorum[6]) plumbeo cultro vix praestant[7]). Si Christi euangelium concordiam servandam nobis praescribit, non credo tamen, quod inauditum aliquem ... condemnari iubeat. Quod cum leges etiam tum Caesareae tum Pontificiae (non omnes enim Martinus noster exussit) fieri vetent, requirat aliquis, quo exemplo vobis facere licuerit ...

[1]) Vorausgesetzt zu sein scheint die Zurückversetzung Langs ins Erfurter Kloster im Februar 1516, vielleicht auch seine Einsetzung als Prior im Mai (W. A. Briefw. 1, 41[6]).

[2]) Lehmannsbrücke, vgl. Joh. Biereye, Über die Wohnung Luthers und einiger zeitgenössischen Humanisten in Erfurt, Beiträge zur thüring. u. sächs. Gesch., Festschr. f. Otto Dobenecker 1929, S. 264.

[3]) Vgl. Krause 1, 40. 67; Gillert 1, 59[3]; Bauch, Die Univ. Erfurt S. 142ff.

[4]) Der Abschreiber hat unsern Brief datiert: Sexto Idus Ianuarias anno a natali Christiano 1520. Aber die Stelle: non omnes enim Martinus noster exussit zeigt, daß der 10. Dezember 1520 vorausgegangen ist.

[5]) Vgl. Mart. I, 54, 5. 14, 38.

[6]) Diese Entstellung aus iurisperiti häufig bei Luther.

[7]) Erasmi adagia 2, 5, 10 (p. 490).

389. Derselbe an denselben, 10. April 1513[1])

. . . Circumfertur Homeri Batrachomyomachia interprete Philymno dedicatum opus Werlichio nostro et Materno[2]). Quid, oro, sentit de homine Phacchus[3])? Quid Hessus? . . . Monstra gignit, versus claudos, salebrosos, heptameros[4]). Fecit patri meo epitaphium[5]). Vellem Iovem, qui Cretensem suxit capellam[6]), sepulcrali carmine honorasset . . .

390. Derselbe an denselben [1508 oder später]

Hätte heute gern bei Lang gefrühstückt, sei aber verhindert worden. Famulus scilicet meus medicinae praefectus quendam sui ordinis ex cuniculis divae Annae peregre redeuntem in pago quodam finitimo convenit. Quocirca non potui, imo non debui in aedibus non manere, ne, si venerint emptores emaces, re infecta abscederent . . .[7]).

391. Ders. Ende 1506. Gedruckt (nach dem Original in der Collectio Camerariana): Martin Burgdorf, Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510, S. 122, besprochen S. 105f.

392. Ders. 26. Januar [1516]. Gedruckt: Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus 2, 215 Nr. 554. Original in der Coll. Camerar.

393. Ders. [Anfang April 1516]. Gedruckt: Gillert 2, 217 Nr. 555.

---

[1]) Der Abschreiber hat unseren Brief datiert: XXII. Calend. Maias anno 1525. Aber die griech. Textausgabe der Batrachomyomachia, an die sich Thiloninus wagte, mit einer latein. metrischen Übersetzung und beigefügten Eulogia funebria, erschien 1513 in Wittenberg bei Joh. Grunenberg (Bauch, Centralblatt für Bibliothekswesen 12 (1895), S. 396, Nr. 69; ders., Die Univ. Erfurt S. 165, vorh. Zw. 24. 9. 15_8).

[2]) Thilonin widmete die Ausgabe unterm 1. Februar 1513 den Erfurter Dozenten Joh. Werlich und Maternus Pistoris. vero ist also zu korrigieren in Werlichio.

[3]) Der Wittenberger Humanist Balthasar Fabricius Phacchus war mit den Erfurtern lang und eng befreundet (Krause 1, 116; Gillert 1, 226[6]; Bauch S. 229f.).

[4]) Wohl in heptasemos zu korrigieren. Auch Joh. Femel und Euricius Cordus haben Thilonin einen siebenfüßigen Hexameter in seiner Batrachomyomachia angekreidet (Krause, Euricius Cordus' Epigrammata S. XXIII).

[5]) Über Georg Eberbach, Arzt und Prof. der Medizin an der Erfurter Univ. † 1507 vgl. Krause 1, 59. 66f.; Gillert 1, 233[1]; Bauch S. 88.

[6]) Vgl. Erasmi adagia 1, 6, 2 (p. 192).

[7]) Eberbach hatte eine Apotheke in Erfurt.

394—399. Georg Sturz, 17. Januar, 30. Juni 1543, 7. November 1542, o. J., 22. Januar 1543, 29. November 1542. Gedruckt: Beiträge z. Gesch. der Stadt Buchholz 6, S. 4ff.

400—402. Janus Cornarius, 8. September 1546, 17. November 1547, 7. März 1548. Gedruckt: Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 33. 73ff.

403. Joh. Meckbach[1]) an Joh. Lang. Kassel 22. Januar 1542

Dank für die übersandte disputatio de morte seines Lehrers Heinrich Stromer von Auerbach, die er dem Landgrafen Philipp mitgeteilt habe. Von dessen Kindern dürfe er sich nicht entfernen.

Non minores gratias ego nunc tibi, dignissime Lange, et habeo et aliquando, si potero, referam ob transmissam praeceptoris mei Aurbachii de morte disputationem[2]) nunquam antea mihi visam, quam ego nuper a te digressus tuo nomine principi meo[3]) egi, quem adeo clementem et faventem tibi reddidi, ut magis propitium optare neque debeas neque possis, id quod re ipsa, si res tuae ita olim exigerent, comprobaret. Archangelo nostro[4]), imo et tibi ipsi me excusa, per me videlicet non stetisse, quominus novi Troiani Hessiaticam Helenam abduceretis[6]). Neque enim ego illius procus sum aut unquam ero[5]). D. Melchiori[7]), viro optimo, ut debui adesse non potui impeditus principalium liberorum[8]) morbis, a quibus tum ne latum quidem digitum[9]) discedere concedebatur. Nosseno, cuius literae mihi iucundissimae erant, nunc respondere non vacabat. Salutabis virum

[1]) Vgl. Krause, Helius Eobanus Hessus 1, 234f. u. ö.; Gillert 2, 314[1]; Gundlach, Catalogus professorum academiae Marburgensis S. 174 Nr. 292, auch Richard Hanicke, Mühlhäuser Geschichtsblätter 25/26, 141f. 150.

[2]) Die Schrift des Dr. med. Heinrich Stromer von Auerbach über den Tod (De morte hominis decreta aliquot medica) „scheint ganz verschollen zu sein" (G. Wustmann, Der Wirt von Auerbachs Keller 1902. S. 73).

[3]) Landgraf Philipp von Hessen.

[4]) So hieß Michael Nossen (vgl. o. Nr. 372) im Freundeskreise (Krause 1, 236).

[5]) Worauf sich das bezieht, weiß ich nicht.

[6]) Meckbach blieb unverheiratet.

[7]) Wohl der im Briefwechsel des Justus Jonas öfters (1, 4[3]) vorkommende Melchior von Aachen (vgl. auch Bauch, Die Univ. Erfurt S. 231).

[8]) Landgraf Philipp hatte aus der Ehe mit Christine von Sachsen 10 Kinder und aus der Nebenehe mit Margaretha von der Saal mehr als 8 Kinder. Die Geburtstage der letzteren waren 12. März 1541, 12. Februar 1542 usw.

[9]) Erasmi adagia 1, 5, 6 (p. 160).

eruditissimum cum socero suo Hutuero[1]), viro integerrimo, Georgio Milwitzio[2]) et caeteris neoterianis[3]). Vale in Christo cum uxore et liberis!...

404. Derselbe an denselben, Friedwald 13. Juli 1543

Landgraf Philipp lasse ihn nicht fort. Zweifelt, ob er bei Lang einkehren kann, um der Milwitzschen Hochzeit beizuwohnen.

Nosti . . . conditionem meam eius modi, ut a latere optimi ac fortissimi principis nunquam fere discedere mihi permittatur. Praeterea[4]) dubito, an ad aedes tuas nuptiis Milvitianis interfuturus divertere concedatur. Quod tamen tum propter te, amicum meum summum, tum archangelum nostrum et sponsum ipsum maxime omnium velim. Spero nihilominus adfuturum me, etiamsi longissime absim. Ferinam, si potero, apud principem procurabo, modo in hac vicinia permaneamus...

405. Heinrich Stromer von Auerbach, Leipzig 9. Januar 1520. Gedruckt: Neues Archiv für Sächs. Gesch. 24, 108 Nr. 1.

406. Ders. Leipzig 19. Juli 1519. Gedruckt: Wustmann, Der Wirt S. 90 Nr. 3 (nach dem Original im Besitz der Baseler Universitätsbibliothek).

407. Ders. Leipzig 4. Januar 1541. Gedruckt: Neues Archiv 24, 110 Nr. 3.

408. Ders. Leipzig 22. Juni 1522. Gedruckt: Neues Archiv 24, 109 Nr. 2.

409. Lic. iur.[5]) Rembertus Remberti an Joh. Lang, [Erfurt 1524?[6])]

Schickt Lang auf dessen Bitte einen alten Codex Justinianeus zum Zeichen, daß er, obgleich „Papist", dem Lutheraner, besser: evangelischen Manne, wohlwolle.

[1]) Wohl zu lesen: Hutnero. Der Erfurter Bürgermeister Adolarius Hütener (Kawerau 2, 35. 239. 242) wird gemeint sein.

[2]) Über Georg von Milwitz Kawerau 1, 191 u. ö.

[3]) Vielleicht zu lesen: neotericis, was hier eine allgemeinere Bedeutung haben müßte: Männern der neueren Richtung; sonst neoterici = moderni (Occamisten) im Gegensatz zu den antiqui (Gillert 1, 44[4]).

[4]) Wohl zu lesen: Propterea.

[5]) Unser Brief ist unterschrieben: Rembertus R. I. V. [doctor] designatus. R. „vermeidet also den mittelalterlichen Ausdruck Licentiatus" (Bauch, Die Univ. Erfurt S. 136). Vgl. o. zu Nr. 381—383.

[6]) Ich setze unseren Brief vermutungsweise in dieses Jahr, da R. bei seiner Wahl zum Universitätsrektor am 2. Mai 1524 als iuris utriusque designatus doctor bezeichnet wird.

... Quod nuper ... ex me petivisti Codicem tibi Imperialem vetustum aliquem, hoc est typis recenter, ut accepi, non excusum, ex aliquo procurari musaeo, licet me facturum non receperim, tamen feci eoque libentius, quo intelligeres hoc officio etiam Papistam (ut vocor) tibi Lutherano, imo Euangelico viro (valeant enim illa odiosa papistarum ac Lutheranorum sectarum olentia nomina!) bene velle nec me Papae adeo devotum seu mancipatum esse, ut non optem ex animo veritatem piorum dogmatum, ut nuper quoque tibi affirmavi, agere triumphum et praesertim fidem in Christum, hoc est fiduciam, qua certo statuimus Deum propter Christum, sine quo ille semper iratus est nobis, placatum esse nobis et propitium, amplificari et illustrari ubique gentium. Nam ab ipsis mundi primordiis verum fuisse persuasum habeo ,quod toties inculcat Divus Apostolus: veram iusticiam nulli contingere per legem aut opera legis, sed tantum per fidem in Christum ...

410. Dr. iur. Iohannes Modestinus Kitzingus[1]) an Joh. Lang, Leipzig 22. Februar 1546

Er habe brieflich den Erfurter Rat ermahnt, gegen die Bekämpfer der Priesterehen vorzugehen, und ihm bedeutet, daß dem von der Bewerbung um den Magistergrad zurückgewiesenen Jüngling schweres Unrecht geschehe. Schickt einen Brief Bernhard Zieglers über den Tod Luthers.

Ego summa cum diligentia, quemadmodum recepi, nuper ad Senatum Erphurdensem scripsi et cohortatus sum, ne amplius ferat nepharias istas voces quorundam insectantium sacerdotum coniugia, sed ut primum moderate compescat istorum petulantiam et, si non desinunt esse maledici, ut graviter in illos animadvertat. Hoc namque spectare ad Magistratum, qui utriusque tabulae, quod ad externam disciplinam attinet, est custos, ut prohibeat externa scelera et puniat sontes. Dehinc etiam, ut proponat bona exempla. Haec et multa alia vestratibus scripsi, subindicans illis quoque iniuriam non levem fieri optimo iuveni, quem ad magisterii honorem etiam nunc admittere detrectant, et spero has literas meas, si non apud omnes, at certe apud seniores R[ei] P[ublicae] vestrae aliquid ponderis habituras meque hoc, quod

[1]) Aus Weimar, immatrikuliert in Erfurt Winter 1519, in Leipzig Sommer 1524, 1531 hier iur. utr. bacc., 1537 lic., 1542 Dr. Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät 1909, S. 131 Nr. 114; Kawerau, Jonas 2, 238; Hans Henning Pflanz, Joh. Stigel als Theologe S. 145.

cupio, impetraturum ... Postremo admoneas, ut doctos et pios maritos Ecclesiae multo utiliores esse iudicent quam leves et indoctos caelibes[1]) ... De obitu Reverendi Patris D. Doctoris Martini[2]) propter summi luctus acerbitatem ego plura ad vos scribere iam non possum. Mitto autem D[ignitati] T[uae] ad D. Doctorem Ziglerum scriptas literas, ex quibus cognosces, quam placide vir Dei in Christo obdormiverit. Deus gubernet omnium nostrorum animos, ut doctrinam per hoc organum nobis revelatam amplectamur et tueamur nec eam per fanaticos spiritus, quorum magnus numerus, ut vereor, exorietur, nobis eripi sinamus. Inprimis autem Deus animos gubernantium Ecclesias in perpetua conservet concordia. Non enim, ut praeclare Basilius, tam sinistrae opus est dextra, quam Ecclesiae concordia doctorum[3]). Gruß an Dr. Sturz.

411. Derselbe an denselben, Torgau 1. März 1546

Schickt die Leichenrede Melanchthons auf Luther. Zu der Trauer um Luther komme der Schmerz über die Bedrohung der Kirche durch deren Feinde. Das Konzil von Trient. Kriegsgefahr. Gerücht vom Tode des Papstes.

In proximis meis literis significavi tibi Reverendi viri D. Doctoris Martini obitum, qui quantum doloris ac tristitiae attulerit multis piis ac doctis hominibus, ego nec scribendo nec dicendo assequi possum. Iam autem mitto tibi oratiunculam in funere Lutheri a Philippo recitatam[4]), idque facio eo nomine, ut habeas, quo animi dolorem lenire possis. Adducor enim, et quidem non levibus argumentis, te quoque iam non mediocriter perturbatum esse, idque propter multa, imprimis autem propter veterem necessitudinem, quam inter te et Lutherum scio fuisse arctissimam. Ego de me nihil dico. Hoc tamen obticere non possum dies noctesque mihi ob oculos versari Lutherum, et, quod plus est, recordor suavissimorum sermonum, quos nonnunquam in praesentia mea habuit, vix contineo me a lacrimis. Accedunt multa alia, quae augent dolorem. Nam mihi omnium rerum iam alia

[1]) Vgl. u. Anh. II.

[2]) Die folgenden zwei Sätze schon gedruckt ZKG 30, 381[1].

[3]) Dasselbe Zitat in dem von Melanchthon verfaßten Ordinationszeugnis für Martin Gilbert vom 12. April 1542 (Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons 1904, S. 16) und in Melanchthons Brief an Spalatin vom 2. September 1542 (CR 4, 860).

[4]) Vgl. u. Anh. I.

facies videtur esse, quam antea fuit. Pii lugent et mirabiliter optimi viri recordatione discruciantur. Hostes verae doctrinae attolunt cristas[1]) nobisque perpetuum minantur exitium, ut interim taceam quorundam blasphemas voces, quibus ne manibus quidem Lutheri parcent. Scis enim deteriorum maximam esse partem, et procul dubio futuri sunt multi apud vos quoque, qui iam in sinu gaudebunt[2]) non tantum, verum etiam virulentis sermonibus conceptam testabuntur animi laetitiam. Praeterea iam Torgae ex hominibus non vanis aut levibus audivi Colloquium Ratisbonae finitum esse, Concilium vero Tridentinum nihil decernere aliud quam quod omnino cum coelesti pugnet doctrina, et tamen Caesarem illa omnia hostiliter velle exsequi. Invalescet autem iam Luthero mortuo furor hic in dies ... Unter den deutschen Fürsten sei magna animorum dissensio, inter nobiles vero et civitates odium plus quam Vatinianum[3]). So befürchte jedermann bellum aut Turcicum aut Caesarianum aut intestinum. Recte igitur a quodam dictum est concordiam cum ipso Luthero, qui in die Concordiae[4]) fato est functus, interiisse. Aiunt et Papam Romae mortuum esse[5]) ...

412. Franz Burkhardt, Torgau 20. Dezember 1541, größtenteils gedruckt AfRg. 35, 140[5].

413. Franz Burkhardt an Joh. Lang, Weimar 18. März 1546

Er habe den Kurfürsten auf das Treiben der Christusgegner in Erfurt aufmerksam gemacht. Ermahnt Lang und dessen Kollegen, ihnen weiter tapfer zu widerstehen. Der Handel des Sohnes Dr. Stromers.

Redditae mihi sunt D[ignitatis] T[uae] literae ad reditum meum ex aula, ex quibus perspexi, quam hostili animo vestri, imo Christi adversarii vobiscum agant. Qua de re cum nuper etiam inter nos istic collocuti simus, illustrissimum principem certiorem reddidi, qui pro suo erga sinceram religionem studio haec gravissime tulit ac suo officio non defuturum esse significavit. Itaque velim D[ignitatem] T[uam] et alios Christi ministros forti esse animo et non nimium re-

[1]) Erasmi adagia 1, 8, 69 (p. 284).
[2]) Ebd. 1, 3, 13 (p. 101). [3]) Ebd. 2, 2, 94 (p. 420).
[4]) Vgl. Schubart S. 125: Luthers Todestag der Tag Concordiä.
[5]) Vgl. Luther an Melanchthon [Eisleben] 14. Febr. 1546 (Enders 17, 50, 13f.) u. Bartholomäus Bergner an Georg Karg in Öttingen, Wittenberg 23. Febr. (Schubart S. 43).

formidare rasos et sacrificulos vestros, qui harum practicarum antesignani sunt, et si vos isthic verbo Domini illis Sophistis fortiter opposueritis, dabit Deus haud dubie occasionem, qua aliquando Satan expelli possit . . . Quid vero singillatim in negotio filii D. Stromeri[1]) actum sit, ex ipso audies, et quicquid etiam deinceps in ea causa agendum fuerit, si per me aliquid effici poterit, polliceor ac recipio me nullum laborem, operam aut studium detrectaturum esse . . . Grüße an Dr. Sturz und Ägidius Mechler.

414 und 415. Justinus Gobler, Münden 29. Januar 1542 und Münden 1. Juni 1542. Gedruckt: Ztschr. des Histor. Vereins für Niedersachsen 1911, S. 4f.

416. Lucas Hordisch[2]) an Joh. Lang, [Erfurt?] 14. Oktober 1544

Lang habe sich ihm im Unglück als echten Freund bewährt. Er wundere sich nicht, daß nur ganz wenige ihn zu trösten gekommen seien, maxime cum animum subit me in hac urbe hospitem esse ac peregrinum et nulla affinium centuria munitum neque auro graves domi habere arcas. Er habe sich der Jurisprudenz mehr aus Not als aus Neigung zugewandt und immer sich mit der hl. Schrift beschäftigt, so daß er nicht dem heidnischen Irrtum verfallen sei animam una cum corpore interire neque aliam a morte vitam esse expectandam. Daher betrauere er seine Gattin ut Christianus Christianam und ergebe er sich in Gottes Willen, wenngleich er von der Apathie der Stoiker weit entfernt sei.

[1]) Vgl. u. Anh. II.

[2]) Aus Radeberg, immatrikuliert in Leipzig Winter 1524, W. 1525 bacc. artium, 1533 bacc. iur. utr., 1533 lic., 1534 Dr. Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät S. 130 Nr. 100. In der Erfurter Matrikel S. 1538 findet sich der Eintrag (unter den plus solito solventes): dr. Lucas Hardisaeus Radebergensis dt. 1 joachimicum. Und W. 1544/45 (unter den gratuito inscripti): Martinus Hordiseus ex Radeberg gratis ob reverenciam dris Lucae fratris sui dt. 1 schneberg. (22 oder 23 Schneeberger Groschen machten einen Goldgulden: Gillert 1, 29*; Oergel, Mitteilungen 15, 84**). In Christophori Aulaei Erphurd. [wohl als Christophorus Hoveman Erffordianus W. 1542/43 in Erfurt immatrikuliert] schediasmaton libri tres iam recens aediti 1546 mense Ianuario fol. C 4b steht ein Gedicht De obitu Docto. Lucae Hordyssaei Sindici Erphurd. ad Joachimum Bromium. Über seinen Sohn Andreas o. Nr. 264.

417. Derselbe an denselben, Erfurt[1]) 3. Juli 1543

Stimmt Lang bei, daß auf Liebe beruhender Friede radix omnium bonorum sei ... Doleo ex animo, quod una cum affinibus tuis lite molesta ab eo maxime, quem par esset referre gratiam, fatigaris ...

418. Melanchthon an Nikolaus Brom 16. November 1540. Gedruckt: CR 3, 1156 Nr. 2055.

419. Spalatin [Wittenberg] 3. März 1514. Gedruckt: Knaake-Hering, Epistolae Langianae S. 5 Nr. IV, Krause, Epistolae aliquot selectae S. 2 Nr. II.

420. Ders. [Wittenberg 1513?]. Gedruckt: Knaake-Hering S. 4 Nr. III, Krause S. 2 Nr. I, W. A. Briefw. 1, 20.

421. Ders. Ex ducali cubiculo 29. April 1512. Gedruckt: Knaake-Hering S. 1 Nr. I.

422. Spalatin 2. März 1515. Gedruckt: Krafft, Briefe und Dokumente S. 135 Nr. 4. Nach Bauch, Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. 6, 178f. u. Ztschr. des Vereins f. Gesch. u. Altertum Schlesiens 32, 54 ins Jahr 1516 zu setzen.

423. Spalatin Wittenberg 16. April 1515. Gedruckt: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 19, 202 (als wohl an Staupitz).

424. Spalatin 22. Januar 1515. Gedruckt: Knaake-Hering S. 7 Nr. VII.

425. Spalatin. Gedruckt: Knaake-Hering S. 12 Nr. XII.

426. Spalatin 11. Januar 1516. Gedruckt: Knaake-Hering S. 10 Nr. X.

427. Spalatin an Luther 5. September 1518. Gedruckt: W. A. Briefw. 1, 200 Nr. 92.

428. Spalatin, Worms 7. März 1521. Gedruckt: Krause, Epistolae aliquot selectae S. 3 Nr. III.

429. Spalatin, Wittenberg 3. Juli 1521. Gedruckt: Krause S. 4 Nr. IV.

Anhang I

Melanchthons Leichenrede auf Luther

Die Stelle in dem Briefe Dr. Kitzings an Lang, Torgau 1. März 1546 (o. Nr. 411): „Iam autem mitto tibi oratiunculam in funere Lutheri a Philippo recitatam" bedarf eines längeren Kommentars.

[1]) „ex aedibus Leopardinis."

Von der Leichenrede auf Luther, die Melanchthon am 22. Februar 1546 in der Schloßkirche zu Wittenberg hielt[1]), gibt es, worauf zuerst Nikolaus Müller, Zur Chronologie und Bibliographie der Reden Melanchthons (1545—1560), Beiträge zur Reformationsgeschichte, Köstlin gewidmet, 1896, S. 128 Nr. 1 aufmerksam gemacht hat, zwei verschiedene Urdrucke, einen Wittenberger und einen Leipziger. Müller hat sie a. a. O. beschrieben. Der bei Valentin Papst in Leipzig erschienene ist von Camerarius besorgt worden, der die Rede Melanchthons durch Zusätze erweitert und ein lateinisches Epitaphium und ein griechisches Gedicht in Form eines Gesprächs zwischen dem *κοσμήτωρ τοῦ τάφου* (Friedhofsinspektor) und einem *ξένος* beigefügt hat. Melanchthon, der schon am 1. März Camerar gebeten hatte, an ein Epitaphium auf Luther zu denken (CR 6, 67), war mit dieser zweiten vermehrten Ausgabe seiner Rede ganz einverstanden. Er schrieb am 21. März an Camerar (CR 6, 80): „Quare tibi gratiam habeo, quod et edi apud vos curasti funebrem orationem et inseruisti membra aliquot, quae sunt praecipua ornamenta eius conciunculae. Et addidisti versus elegantissimos; valde mihi placet allusio ad *βαπτιστὴν τοῦ λουτῆρος*' (bezieht sich auf den Schluß des griechischen Gedichts). In dieser erweiterten Form ist die Rede abgedruckt CR 11, 726 Nr. 89. Diese Form hat auch Cruciger seiner deutschen Übersetzung zugrunde gelegt[2]). Ich notiere die Abweichungen des Wittenberger Urdrucks von CR:

CR 11, 726, 8 iuniores cogitent st. cogitemus.
727, 3 sed — 6 Christi fehlt.
727, 32 cedentibus st. decedentibus.
728, 22 turbatam esse st. turbatam.
729, 41 Quae — 42 ventis fehlt.
730, 24 Iam quis est — 41 possem fehlt.
731, 1 Lutherum st. Lutheri.
731, 45 Ac ipsi quidem — 733, 18 praestemus fehlt.

Und dann heißt es im Wittenberger Urdruck weiter: Sciamus fuisse eum organum Dei salutare.

[1]) Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 2, 625f.

[2]) In der ursprünglichen Form ist dagegen die Rede (als Bogen F) angehängt an die von dem Weißenfelser Pastor Joh. Pollicarius herausgegebene Historia de vita et actis reverendissimi viri D. Martini Lutheri von Melanch-thon (d. i. dessen Vorrede zu dem Tom. II omnium operum M. Lutheri, AfRg. 18, 64).

Die Zusätze geben sich sämtlich als Fremdkörper zu erkennen. Nimmt man sie heraus, schließen sich die Wundränder. Sie scheinen mir sämtlich von Camerar herzustammen, obgleich Melanchthon am 1. März an Veit Dietrich schreibt (CR 6, 68): „Nostra funebris oratio recudetur Lipsiae. *Quaedam enim adieci*".

Die letztzitierte Stelle beweist, daß Dr. Kitzing nur ein Exemplar des Wittenberger Urdrucks Lang gesandt haben kann. Vielleicht hatte Melanchthon dieses (oder mehrere Exemplare) nach Torgau gebracht (vgl. an Camerar 1. März CR 6, 67: Domum reversus, Jonas an Melanchthon 17. März CR 6, 86: cum e Torga revertisses domum). Dieser Wittenberger Erstdruck muß sehr schnell hergestellt worden sein. Dasselbe gilt aber auch von dem Leipziger Zweitdruck, für den doch erst eine neue Druckvorlage besorgt werden mußte. Crucigers Übersetzung, die, wie schon erwähnt, auf dem Leipziger Zweitdruck beruht, wurde in dem Bericht des Justus Jonas, Michael Cölius und Joh. Aurifaber über Luthers Tod und Begräbnis in Aussicht gestellt[1]). Dieser Bericht war schon am 1. März geplant, wie Melanchthon an diesem Tage an Veit Dietrich schrieb (CR 6, 68): „Edetur historiola de eius morte." Wie er am 14. März dem Nicolaus Buscoducensis (Bruchhofen) in Wesel schrieb (CR 6, 84), sollte die „historia vera de eius morte intra paucos dies" erscheinen. Jonas in Halle erhielt am 16. März die Nachricht, daß die historia am 15. oder 16. März ausgehen sollte (Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas 2, 187). Die in diesem Bericht angekündigte Übersetzung Crucigers muß sehr bald darauf herausgekommen sein. Am 7. April schrieb Ambrosius Blaurer aus Konstanz an Bullinger, daß die Rede Melanchthons auch ins Deutsche übersetzt und gedruckt worden sei (Schieß, Blaurerbriefwechsel 2, 434).

Anhang II

1546 erschien bei Vitus Creutzer in Wittenberg ein 8 Blätter umfassender Oktavdruck (vorh. z. B. Zwickauer RSB. 22. 8. 38_6): *Disputatio de Matrimonio contra legem Pontificiam de coelibatu, Autore M. Casparo Cantagiser, Saxonici Collegii apud Erphordiam Decano.* Am Schluß liest man vor dem Impressum: Celebrabitur in Collegio Saxonum 17. die Martii, respondente Iosepho Kirchnero,

[1]) Christof Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis, 1917, S. 67 unten.

venerandi senis ac veri sacerdotis D. M. Sigismundi filio. Dieser Druck ist wiedergegeben CR 12, 532. Die Vorrede, die Melanchthon vorangestellt hat, ist auch schon CR 6, 97 wiedergegeben. Hier teilt Melanchthon aus der Vorgeschichte zu der Disputation folgendes mit: „Nuper adolescens natus in coniugio honesto et pio sacerdotis Evangelium docentis petivit sibi doctrinae testimonium una cum caeteris honestis et doctis iuvenibus tribui in Academia Erphordiana renunciatione gradus Magisterii Philosophici ut vocant. Hunc nonnulli ardentes odio verae doctrinae repellendum a gradu censuerunt, tantum hanc ob causam, quod natus esset in sacerdotis coniugio. Offendit haec iniuria et saevitia multos honestos homines in ea urbe et Academia, ut consentaneum est. Suntque deliberationes ita variae secutae, ut eo tempore ritus tribuendi testimonia prorsus intermissus sit." Auf Grund jener Nachschrift und der eben zitierten Stelle aus Melanchthons Vorrede, gibt Joh. Christoph v. Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-Creyses 2 (1755), S. 601 Nr. 84 in einer Lebensskizze, die er Kaspar Kanngießer[1]) widmet, folgenden Bericht: „Weilen man damals eines evangelischen Predigers Sigismund Kirchners[2]) ehelichen Sohn, Joseph genannt[3]), seiner Geschicklichkeit ohnerachtet, als er mit andern Junglingen in Magistrum promovieren wollte, zur Promotion nicht zulassen wollte, indem die Thumherren, Senioren und papistischen Kollegiaten vorgeschützet, da der Papst die Priesterehe

[1]) Zur Ergänzung: Casparus kandelgieser ex Querffurdt 8. März 1530 in Wittenberg, Casperus Kannengisser de Quernfart S. 1533 in Erfurt immatrikuliert, M. Caspar Kangiesser von Querffurdt, Professor zu Erffurdt, am 3. Mai 1553 durch Bugenhagen als Pfarrer zu St. Ulrich zu Halle a. S. ordiniert. Gest. 31. Aug. 1576. Ein Epithalamium zu seiner Hochzeit mit Christine Steindorffer in des Cyprianus Vomelius Frisius (vgl. über ihn ADB 40, 287f.) Ode ad Deum Opt. Max. pro tranquillando Christiani orbis statu. Item Liber Miscellaneorum . . . Excusus Argentinae in aedibus Jacobi Jucundi 1543. In desselben Sylvarum libri tres (Erphurdiae, Melchior Saxo, 1540), eine Vorrede an Kanngießer vom 23. Juni 1539, mehrere Gedichte an ihn, Epitaphien auf seinen Vater Johannes, der 12 lebende Kinder hinterließ, seine Mutter Anna und seinen frühverstorbenen Bruder Simon.

[2]) Mag. S. K., seit 1512 Pfarrer an der Matthiaskirche, 1529 nach dem Weggang des Justus Menius Pfarrer an der Thomaskirche in Erfurt (Erhard, Überlieferungen 1, 81, Bertram S. 154[1]).

[3]) Josephus Kirchener Erffurdianus S. 1538 in Erfurt inscribiert. Er wurde am 7. Febr. 1548 in Wittenberg Magister. Das Zeugnis CR 6, 807 Nr. 4148 gilt ihm. Gest. 3. Mai 1550.

verboten und dieser Kandidat von einem Priester in der Ehe erzeuget worden, so sei er pro incestuoso zu achten und könne so wenig zu einem ehrlichen Handwerke als dem Gradu Magisterii zugelassen werden, auch deshalb vielerlei Disputationes, Deliberationes, auch Vorbitten und Vorschriften geschehen, aber nichts helfen wollen, sondern die Promotion vor diesmal gar zurückgegangen, damit nur dieser Kirchner nicht mit zugelassen werden durfte, so hat sich M. Cantagiesser seiner angenommen und 54 Propositiones de matrimonio contra legem Pontificiam de coelibatu aufgesetzet, die dieser Joseph Kirchner als Respondent am 17. März 1546 unter ihm im Collegio Saxonum zu Erfurt in einer öffentlichen Disputation defendieret, welche Disputation auch zu Wittenberg mit Philipp Melanchthons Vorrede gedruckt worden."

Auf diese Vorgänge beziehen sich aus den vorstehenden Briefen Nr. 242, 249, 362, 410, 413. Dr. Kitzing schreibt an Lang Leipzig 22. Februar 1546, er habe versprochenermaßen an den Erfurter Rat geschrieben und ihn ermahnt, ne amplius ferat nepharias istas voces quorundam insectantium sacerdotum coniugia; er habe dem Rat auch zu verstehen gegeben, daß dem trefflichen Jüngling, dem man die Magisterwürde verweigere, schweres Unrecht geschehe; er hoffe, daß sein Brief Eindruck machen werde, doch solle auch Lang dem Rate Vorhaltungen machen und die Papisten ermahnen, ut doctos et pios maritos Ecclesiae multo utiliores iudicent quam leves et indoctos caelibes. Franz Burkhard schreibt an Lang Weimar 18. März, er habe aus Langs Briefe erfahren, wie feindselig die Priester in Erfurt gegen Lang und die anderen evangelischen Prediger vorgingen; er habe den Kurfürsten darauf aufmerksam gemacht; Lang und seine Kollegen sollten den Sophisten tapferen Mutes und furchtlos entgegentreten; dann heißt es: Quid vero singillatim in negotio filii D. Stromeri actum sit, ex ipso audies. Diese dunkle Stelle wird dadurch aufgehellt, daß der Abschreiber Asterius zu optimo iuveni in dem Briefe Kitzings an den Rand geschrieben hat: Paulus Stromerus. Damit muß der im S. 1538 in Erfurt immatrikulierte Paul Stromer aus Bischleben bei Gotha gemeint sein. Burkhard, der aus Langs Brief oder gerüchtweise den Namen gehört hat, hält ihn für einen Sohn des Dr. med. Heinrich Stromer von Auerbach in Leipzig. Dessen zwei Söhne hießen aber Dominikus und Heinrich[1]). Ist Paul Stromer der von der Erfurter

[1]) Wustmann, Der Wirt S. 79.

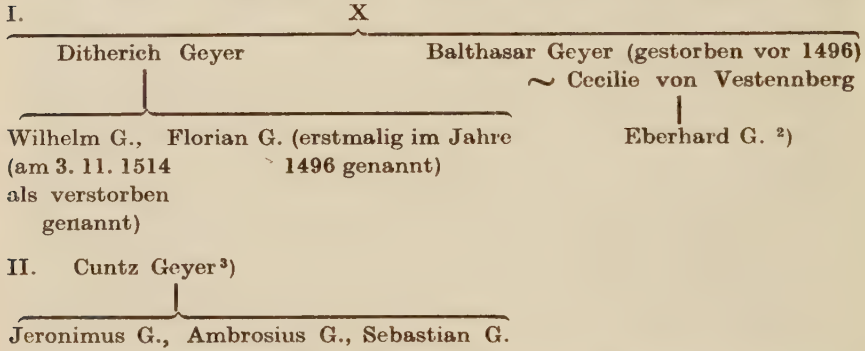
Universität Zurückgewiesene, dann ist Dreyhaupt dahin zu berichtigen, daß Joseph Kirchner nur als Respondent bei der Disputation am 17. März aufgetreten ist[1]). Camerar schreibt Leipzig 16. April nur allgemein an Lang: „Hic audivimus de quibusdam certaminibus vestris et quendam adolescentem honesti sacerdotis filium fuisse depulsum ab honorum scholasticorum petitione." Sehr zu denken gibt aber, was Antonius Varus Weimar 27. März an Lang schreibt: „Disputationes tuae ad nos allatae, quae non tam emuntur quam distrahuntur a pastoribus et multis doctis viris, quin Thuringiacum saltum iam transscenderunt"; das gewählte Thema werde sehr gebilligt, eine Aussprache darüber sei lange ersehnt, sehr viele hätten von Lang ein solches Wagnis gegen die Sophisten nicht erwartet. Was sind das für Thesen? Wir kennen nur 72 Sätze von ihm, die unter dem Titel: De matrimonio, clandestinis sponsalibus et de iis, quae sine parentum consensu fiunt, disputatio in einem Oktavdruck von 8 Blättern schon 1545 erschienen sind (Enders 16, 262; Erhard, Überlieferungen 1, 85; Bertram S. 160). Um diese kann es sich also hier nicht handeln. Wahrscheinlich tauchen vielmehr hier die 54 Sätze de matrimonio contra legem Pontificiam de coelibatu auf, über die am 17. März im Sachsenkolleg in Erfurt disputiert worden ist. Diese Vermutung wird gestärkt durch den Brief des Joh. Marcellus Regiomontanus an Lang, Wittenberg 19. März: er danke für die gesandte Disputation, bitte Gott, daß er Lang und seine Kollegen im Kampfe gegen die Feinde der Wahrheit unterstütze, jene obtrectatores coniugii seien ja geradezu irrsinnig — dann heißt es: „Tuas propositiones Philippo etiam exhibui, in quibus studium tuum et doctrinam vehementer probat. Sed fortassis ipse iudicium suum ad te perscribet . . ." Sollte Melanchthon nicht statt dessen die auf diesem Wege ihm zugegangenen Thesen mit einer Vorrede veröffentlicht haben? Dann wäre also Lang der eigentliche Verfasser, und Kanngießer hätte — obgleich er auf dem Titel des Wittenberger Drucks als Autor bezeichnet wird — bei der Disputation nur den Vorsitz geführt.

[1]) In dem S. 167 Anm. 3 erwähnten Zeugnis für Joseph Kirchner ist von einer voraufgegangenen Zurückweisung desselben von seiten der Erfurter Universität keine Rede. Es wird nur betont, daß er in vero coniugio ex honestis parentibus et Deum vera pietate invocantibus geboren sei.

Zum Geburtsjahr Florian Geyers

Von Ottogerd Mühlmann

Seither war die Stelle in Götz von Berlichingens Lebensbeschreibung, die den Florian Geyer im Jahre 1519 als Zeugmeister des schwäbischen Bundes nennt, die früheste Erwähnung des bekannten Bauernführers. Es dürften daher Auszüge aus Lehenbüchern der Zeit zwischen 1495 und 1519[1]), die sich im bayrischen Staatsarchiv in Würzburg befinden, von Belang sein. Aus acht Eintragungen lassen sich als Lehensuntertanen des Lorenz von Bibra zehn Personen des Namens Geyer feststellen, die innerhalb von zwei Gruppen miteinander verwandt sind:



Ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Gruppen läßt sich aus den vorliegenden Lehenbucheintragungen unmittelbar nicht nachweisen, darf aber wohl angenommen werden. Daß es sich bei den Gliedern der Gruppe I in den einzelnen Eintragungen jeweils um ein und dieselben Personen handelt, wird dadurch bewiesen,

---

[1]) Sign.: Lehenbücher Nr. 29 & 30.

(29) Liber I feudorum Laurentii a Bibra (1495—1519) enthaltend Urkunden und protokollarische Einträge über dessen Belehnungen von 1495—1519 und bzw. von 1495—1511 (Original, Pergament).

(30) Liber II feudorum Laurentii a Bibra (1495—1519) enthaltend Urkunden und protokollarische Einträge über dessen Belehnungen in der Zeit von 1511—1519 (Original, Pergament).

[2]) „Amtmann von Uffenheim" (Mittelfranken) nach Württembergische Geschichtsquellen, I. Band.

[3]) Er wird als Cuntz Geyer zu Ingolstadt aufgeführt (S. Henner, „Florian Geyer"; Archiv des historischen Vereines für Unterfranken und Aschaffenburg, 52 [1910], S. 190).

daß jene in dem vorliegenden Material stets mit denselben Lehen in Zusammenhang gebracht werden: „Einem sechsteyl des halben wein und getreid zehennds zu Iphoven mit seinen zu und eingehorungen", „zwey Burggut im Sloß Ingelstadt" und „einem gülden gelts daselbst". Auch wird man schließlich wohl sicher gehen, den hier genannten Florian Geyer mit dem Bauerführer Florian Geyer von Giebelstadt gleichzusetzen, wenn man bedenkt, daß es sich bei Iphoven um einen 25 km ostnordöstlich von Giebelstadt entfernt gelegenen Ort handelt, und Ingolstadt selbst in nächster Nachbarschaft von Giebelstadt liegt.

Um nach diesen Vorbemerkungen eine Hypothese aufzustellen, die das Geburtsjahr Florian Geyers bis auf vier Jahre genau zu bestimmen vermag, macht sich jedoch noch eine Konjektur[1]) an dem vorliegenden Quellenmaterial notwendig, die aber ohne weiteres gerechtfertigt erscheint; denn im Jahre 1515 (fo. LXXXX) fällt „Sannt Elsbethen Tag", der 19. November, nicht auf den Donnerstag, wie die Eintragung fo. LXXXX angibt; vielmehr ergibt sich dieses Zusammentreffen für das Jahr 1506 und dann erst wieder für das Jahr 1517. Wohl nur, wenn man in fo. LXXXX statt 1515 eben jenes 1506 einsetzt, ist die in den Eintragungen herrschende Inkonsequenz zu erklären, die sowohl im Jahre 1496 und 1499, als auch noch im Jahre 1515 (falsch datierte Eintragung) besagten Florian Geyer noch nicht vierzehn Jahre alt sein läßt, und weiterhin den erwähnten Bruder Florians, Wilhelm, in der falsch datierten Eintragung von 1515 als lebend aufführt, nachdem er schon in einer Eintragung vom 3. November 1514 als verstorben bezeichnet worden war. Hält man dagegen unter Berücksichtigung der genannten fünf Punkte — einschließlich Anm. 1 — das Jahr 1506 für das richtige, so würde

[1]) Auch vom rein technischen Standpunkte aus gesehen gibt es zwei Gründe, die dafür sprechen, die in dem in Frage stehenden fo. LXXXX angegebene Jahreszahl (1515) für falsch zu halten: Fo. LXXXX gehört noch mit zu dem Lehenbuch Nr. 29, das angibt, sich auf die Zeit von 1495—1519 und „bzw. von 1495—1511" zu beziehen, während Lehenbuch Nr. 30 nur die Einträge über Belehnungen in der Zeit von 1511—1519 enthält (siehe Anm. 1). Dazu kommt die Tatsache, daß fo. LXXXX die sechste und fo. CXXXVI, das aus dem Jahre 1509 stammt, die siebente, die Geyer betreffende Eintragung enthält. Also kann fo. LXXXX nicht nach 1509, nämlich 1515 entstanden sein, sondern wird wohl vielmehr aus der Zeit vor 1509 stammen.

Wilhelm zwischen 1506 und 1514 gestorben sein — man hört auch später nie etwas von einem Bruder Florians — und Florian selbst, von dem in den Jahren von 1496 bis — nach der Konjektur — 1506 gesagt wird, er sei noch nicht vierzehn Jahre alt, wäre demnach zwischen frühestens 1493 und spätestens 1496 geboren. Er wäre dann bei der Belagerung der Burg Möckmühl im Jahre 1519 Mitte zwanzig gewesen, und im Jahre 1525 als früher Dreißiger gestorben.

Literaturberichte

Neue Bücher

Besprochen vom Herausgeber

Teils Raummangel unserer Zeitschrift, teils drucktechnische Schwierigkeiten während des Krieges haben das Erscheinen einer umfassenden Bücherschau sehr lange verzögert, so daß die heutige Umschau das reformationsgeschichtliche Schrifttum mehrerer Kriegsjahre — insgesamt immer noch eine recht stattliche Produktion — zusammenfassen muß.

Unter dem Schrifttum zur **Geschichte der vorreformatorischen Epoche** ragt die zweibändige *Hus-Biographie* von *Melchior Vischer*[1]) hervor: eine ungewöhnlich fleißige und sorgsame Arbeit, die uns vor allem den Ertrag des überaus reichen tschechischen Schrifttums zur Geschichte Hussens vermittelt, mit vielerlei Ergebnissen, die auch für die allgemeine Geschichte bedeutsam, aber bisher der deutschen Geschichtschreibung unbekannt geblieben sind. Das gilt insbesondere von den Kämpfen an der Prager Universität bis 1409, die V. mit sehr bemerkenswerter Unabhängigkeit von modernen nationalen Gegensätzlichkeiten behandelt. Sehr dankenswert finde ich die ausführlichen Exkurse und Anmerkungen als Einführung in das tschechische, zum Teil recht bedeutende Schrifttum. Den Hauptnachdruck legt die Biographie auf das kulturgeschichtliche Milieu, das bis in die geringsten Einzelheiten und mit fast romanhafter Anschaulichkeit ausgemalt wird; auch ein sehr ausführlicher Abriß böhmischer Geschichte

[1]) *Melchior Vischer*, Jan Hus. Sein Leben und seine Zeit. 2 Bde., 400 bzw. 414 S. (davon 206 S. Belege, Anmerkungen, Exkurse, Quellenbeilagen, Bibliographie in Petitdruck). 32 Abb. Frankfurt a. M. (Societätsverlag) o. J. (1940), geb. 18 RM.

von den frühesten Zeiten an fehlt nicht. Das Charakterbild des Helden wünschte man sich plastischer, psychologisch und theologisch tiefer eindringend; das innere Verhältnis des Verf. zu dem halb religiösen, halb moralischen Fanatiker Hus bleibt kühl reserviert; seine Standhaftigkeit in Konstanz findet Bewunderung, aber auch das Urteil seiner Richter volles Verständnis. Ein Fehler des Buches ist, daß Verf. keines der Ergebnisse seiner fleißigen Vorstudien, aber auch keinen literarischen Einfall, darunter manchen halb- oder unreifen, zurückhalten kann; doch bleibt der wissenschaftliche Ertrag einer so solide fundierten Darstellung auf jeden Fall beträchtlich.

Für die Geschichte der niederländischen „*devotio moderna*" liegt eine niederländische *Bibliographie* von *I. M. E. Dols*[1]) (Nymweger Bibliothekar) vor, deren beide ersten 1936/37 erschienenen Lieferungen bereits W. Friedensburg im ARG 34, S. 135 angezeigt ihat. Inzwischen ist eine dritte Lieferung hinzugekommen, und alle drei sind nun als ein Ganzes in durchlaufender alphabetischer Ordnung der Verfassernamen zusammengefaßt (was die ersten beiden Lieferungen praktisch wertlos macht). Irgendeine Systematik der Auswahl ist auch jetzt nicht zu erkennen; neben Ribadeneiras Loyolabiographie und O. Scheels Lutherbuch, die niemand hier suchen wird, ist auch sonst noch viel Überflüssiges aufgeführt, Quellen und Literatur ungeschieden durcheinander; anderseits fehlen die unentbehrlichsten Stücke. So vermisse ich z. B. die Schriften Wessel Gansforts, Joh. Puppers, die einschlägigen Arbeiten von H. Baron, Huizinga, meine eigenen u. v. a. m. Es scheint, daß die Sammlung, die sich hauptsächlich auf Nymweger Bibliotheksbestände stützt, noch fortgesetzt werden soll. Schon jetzt läßt sich aber sagen, daß sie infolge ihrer ganz verfehlten Anlage ohne großen Nutzen ist.

Zur **allgemeinen Reformationsgeschichte** bildet die vom Zwingliverein veranstaltete *Festgabe Walter Köhler*[2]) ebenfalls eine Art von bibliographischer Hilfsarbeit; sie verzeichnet ein sehr weit ausgedehntes reformationsgeschichtliches Schrifttum; allein die Titel der von K. verfaßten

[1]) *I. M. E. Dols*, Bibliographie der moderne devotie. Afleveringen 1—3 Nijmegen. N. V. Centrale drukkerij 1941. 96 S.

[2]) *Bibliographie Walter Köhler.* Verzeichnis der von Prof. Dr. W. Köhler verfaßten Einzelwerke, Zeitschriften-Aufsätze und Rezensionen. Hrsg. vom Zwingliverein. Zürich (Zwingliverein) 1940. 180 S. Bei dieser Gelegenheit sei wenigstens anmerkungsweise auch auf die vortreffliche neue Zeitschrift „*Verkündigung und Forschung*", Theolog. Jahresbericht, bearb. von G. Dehn, G. von Rad, H. Schlier, E. Schlink, E. Wolf (A. Lempp-Verlag, München, 112 S. 2,40 RM, subsk. 2 RM.) hingewiesen, die sowohl in der Form von Aufsätzen wie von Rezensionen und Hinweisen dem praktischen Pfarramt eine Kenntnis des neueren theologischen und kirchenhistorischen Schrifttums vermitteln will. Der mir vorliegende Jahrgang 1940 enthält u. a. einige sehr bemerkenswerte Besprechungen reformationsgeschichtlicher Arbeiten von W. Link, E. Schlink, J. Lortz.

Rezensionen umfassen 133 eng gedruckte Spalten. — *Heinrich Hoffmann* versucht im Rahmen einer Vorlesungsreihe der Universität Bern über „Mensch und Gottheit in den Religionen" eine knappe Gesamtcharakteristik des *Protestantismus*[1]), in der Gesamtschau W. Köhler wohl am nächsten stehend; besonders beachtlich scheint mir in dem sorgsam formulierten Aufsatz die Schilderung des Neuprotestantismus. — Verschiedene Themata aus dem Fragenkreis der Reformationshistorie behandelt die Nachlaßpublikation *gesammelter Vorträge und Aufsätze Joh. von Walters*†[2]); zwei Drittel der Beiträge waren bisher noch nicht gedruckt. Nicht alles besitzt Dauerwert: die beiden Erasmusstudien (1911, 1936) bleiben zu sehr in der Auseinandersetzung mit einer heute zumeist veralteten Kontroversliteratur hängen und erscheinen mir in ihrer eigenen Fragestellung nicht allzu förderlich. Die sorgsam aus den Quellen gearbeitete Rektoratsrede über Friedrich den Weisen (1925) ist m. E. zu apologetisch ausgefallen, sehr stark von Kalkoff abhängig und heute durch Kirn, Brandi u. a. in wichtigen Punkten überholt; über den zweiten Reichstag von Speyer (1929) sind seither die Veröffentlichungen von J. Kühn erschienen, die ebenfalls schon weiter führen. Was v. W. dagegen über die Torgauer Artikel, über den verborgenen und offenbaren Gott und das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung bei Luther ausführt, bleibt auch heute noch beachtlich: teils als sorgsame quellenkritische Einzelarbeit, teils als Erörterung ganz zentraler, gerade heute brennender Probleme der Lutherforschung. Es ist kein souveräner und kein sehr origineller Geist, aber eine überaus kenntnisreiche, warmherzige und von ihrer Sache lebhaft ergriffene Forscherpersönlichkeit, die in diesen Aufsätzen sichtbar wird.

---

[1]) *Heinrich Hoffmann*, Der Protestantismus. Seperatum aus: „Mensch und Gottheit in den Religionen". Kulturhistorische Vorlesung, hrsg. v. d. Universität Bern. Bern-Leipzig (P. Haupt) 1942. S. 411—461.

[2]) *Johannes von Walter* Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Gütersloh (Bertelsmann) 1941. VII, 366 S. geb. 11 RM.

Auf *meine eigenen* neueren Arbeiten zur allgemeinen Geschichte der Reformationszeit darf ich hier wenigstens in Kürze hinweisen: Im III. Band der Neuen Propyläenweltgeschichte, hrsg. v. W. Andreas, gab ich eine Gesamtdarstellung: „Die kirchliche und staatliche Neugestaltung Europas im Jahrhundert der Reformation und der Glaubenskämpfe", S. 169—472, die Zeit von 1494—1618 umfassend. Ihr Programm und ihren Aufbau kennen unsere Leser schon aus dem Eröffnungsaufsatz der neuen Folge des ARG.: Jahrg. 35, 1938, S. 8ff. Meine Schrift „Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Michiavelli und Morus" behandelt außer den im Titel genannten Autoren u. a. auch die Staatsauffassung des Erasmus und Luthers (München, R. Oldenbourg, 173 S., 1. Aufl. 1940, 2. Aufl. 1941, 3. Aufl. im Druck). Meine Aufsatzsammlung: Die Weltwirkung der Reformation (Leipzig, Köhler u. Amelang, 1941, 225 S.) behandelt u. a.: Die geistigen Ursachen der Reformation; Luther

Zur **Lutherforschung** im engeren Sinn ist wohl der bedeutsamste neuere Beitrag die aus dem Nachlaß *von Walters* † herausgegebene, 1927/28 entstandene Vorlesung über die *Theologie Luthers*[1]): kein streng systematisch aufgebautes, in letzte Tiefen „dialektischer" Problematik sich hineinbohrendes Werk, auch kein bloßer knapper Abriß von der Art des Lehrbuchs für Studenten, wie es Erich Seeberg im gleichen Jahr auf Grund seines größeren Lutherwerkes zusammengestellt hat (Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940) — sondern eine lebendige, die ganze Frische mündlichen Vortrages widerspiegelnde Einführung in die Hauptprobleme der theologischen Lutherforschung. Der Verf. hat seine Vorlesung selbst nicht mehr zum Druck vorbereiten können; das erklärt manche Vorläufigkeit der Formulierungen und Ungleichmäßigkeit der Ausführung, besonders wohl die sehr knappe Behandlung des dritten Hauptteils (das christliche Leben) und den Ausfall mancher dogmatisch sehr wichtigen Fragen, wie z. B. der Abendmahlslehre. Die Form der Darbietung ist ziemlich locker; in die drei Hauptteile: Luthers Gottesanschauung, Erlösungslehre und Lehre vom christlichen Leben wird ohne allzu strenge Systematik und Vollständigkeit (so fehlt die Abendmahlslehre ganz!) vieles hineingepackt, was für den angehenden Theologen wissenswert ist: neben der Wiedergabe von Luthers Grundideen auch sehr interessante Erörterungen über den Entwicklungsgang des Reformators, über konkrete Auswirkungen seiner Lehre und die Eigenart seiner Frömmigkeit, sowie eine Auseinandersetzung des Verf. mit der älteren (kaum noch der neueren) Forschung. Bei dieser letzteren spürt man die Zugehörigkeit des Verf. zu einer älteren Generation: was ihm beständig vor Augen steht, ist die Lutherforschung von Th. Harnack bis zu Holl; der neueren, an K. Barth anknüpfenden, steht er in betonter Abwehrhaltung, nicht ohne konfessionelle Beschränktheit, gegenüber, ohne sich jedoch tiefer mit ihr einzulassen. Ein Urteil über den Ertrag des Ganzen vom Standpunkt neuester theologischer Erkenntnisse steht nur dem Fachmann zu. Soviel aber scheint mir gewiß: daß dieses Buch wie wenige andere geeignet ist, für seinen Gegenstand zu erwärmen. Der Nichttheologe jedenfalls empfindet als eine Wohltat die Schlichtheit und Wärme seiner Sprache, die Beschränkung auf wirklich zentrale, für die Art der Frömmigkeit entscheidende Fragen, den Verzicht auf gewaltsame Systematisierung von Widersprüchen und unauflösbaren Antinomien

---

u. d. deutsche Geist; U. v. Hutten u. die Reformation; die Reformation u. d. polit. Schicksal Deutschlands; Gustav Adolf, Deutschland u. d. nordische Luthertum; Deutsche u. westeurop. Geistesart im Spiegel d. neueren Kirchengeschichte. — Eine gründlich umgearbeitete, stark erweiterte 3. Neuauflage meiner Lutherbiographie u. d. T.: „Luther — Gestalt und Tat" wird bei Erscheinen dieses Heftes hoffentlich schon im Druck fertig sein (München, Fr. Bruckmann).

[1]) *Joh. v. Walter*, Die Theologie Luthers. Gütersloh (Bertelsmann) 1940. IX, 305 S., geb. 11 RM. Über die wichtigen Lutherschriften *E. Seebergs* wird das ARG gesondert berichten.

(vor allem in der Prädestinationslehre), das lebendige Nachempfinden der lutherischen Seelenhaltung, die beständigen Ausblicke und Vergleiche mit der katholischen Tradition, der erasmischen Ideenwelt, dem späteren Protestantismus. Zweifellos erfüllt das Buch, obgleich in unvollendeter Gestalt, eine wichtige Aufgabe als Vorläufer der großen, dem Zeitbedürfnis noch voller entsprechenden „Theologie Luthers", auf die wir hoffen. Zum Sachlichen nur noch eine kurze Bemerkung aus dem Gebiet eigener Quellenstudien: so, wie sich v. W. die Entwicklung der spätscholastischen Theologie vorstellt (in seiner Einleitung), war es ganz gewiß nicht. Der Schulenstreit, weit entfernt davon, die Lehrautorität der Kirche „innerlich auszuhöhlen", war beim Auftreten Luthers schon längst wieder — eben unter dem Druck dieser Autorität — in lauter Kompromissen versandet. Nicht daß zu viel, sondern daß zu wenig, oder vielmehr: daß nur noch um Belanglosigkeiten gestritten wurde, war die tödliche, alles echte Interesse lähmende Schwäche der Spätscholastik. Erst Luther hat wieder eine echte, aufregende Problematik und kämpferische Haltung in die abendländische Theologie hineingebracht.

Als vierten Band seines Lutherwerkes (Luther der Prophet, der Künstler, der Deutsche) läßt der Erlanger Kirchenhistoriker *Hans Preuß* jetzt eine Zusammenstellung von Äußerungen lutherischer Frömmigkeit unter dem Titel *Martin Luther, der Christenmensch*[1]) erscheinen. Das Ziel ist: „nicht eine theoretisch-dogmatische Abhandlung über Luther, sondern bloß die emotionalen Elemente hervorzuheben, die Luther bei dem Gedanken an Gott das Herz so stark bewegt haben." Unter den Stichworten: „Der allwirksame Gott, Von des Menschen Verderben und Angst, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Die Weggenossen und der Weg, Das Leben in der Freiheit, Der Christenmensch, Die falsche Freiheit, Die ewige Freiheit" wird eine ungeheure Fülle von Lutherzitaten aus allen Lebensperioden und Qellengruppen ausgeschüttet. Also ein Nachschlagewerk zu praktischem Handgebrauch, vorwiegend für Liebhaber, außerdem eine Art von Erbauungsschrift. Da eine Erörterung der inneren Problematik lutherischer Frömmigkeit kaum versucht wird, entsteht — sicherlich ungewollt! — der Eindruck einer nicht unbedenklichen Harmonisierung bzw. Verharmlosung.

Dankbar zu begrüßen ist die Neuauflage der bekannten Biographie des *jungen Luther* von *H. Böhmer*, die H. Bornkamm veranstaltet hat[2]). Die großen Vorzüge des Werkes sind längst bekannt: nicht viele Autoren besitzen eine solche Fähigkeit, aus umfassender Sachkenntnis heraus so anschaulich, klar und plastisch zu schildern, auch komplizierte Sachzusammenhänge dem Leser so zu verdeutlichen. Eine überaus helle, verständige Nüchternheit, verbunden mit viel Witz und höchst lebendiger Phantasie,

[1]) Gütersloh (C. Bertelsmann) 1942. XVI, 364 S., geb. 13 RM.

[2]) *Heinrich Boehmer*, Der junge Luther. Mit einem Nachwort neu hrsg. von Heinrich Bornkamm. 3. Aufl. Leipzig (Köhler u. Amelang) o. J. (1939), 380 S., 35 Abb. u. Faksimile, geb. 8,50 RM.

die sich jederzeit in die konkreten Situationen versetzt — das ergibt diese ungemein schlagkräftigen Formulierungen und plastischen Geschichtsbilder, die den besonderen Reiz des Böhmerschen Schrifttums ausmachen. Anderseits darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß B. im Grund kein Organ besitzt für die geheimnisvolle Tiefe des lutherischen Genius und überhaupt nur geringe Fähigkeit, das Außerordentliche großer Menschen zu unmittelbarer Anschauung zu bringen. „In der Tat, Luthers Psyche war etwas anders gebaut als die der normalen Durchschnittseuropäer jener Tage. Er besaß erstlich nicht die beneidenswerte Gabe, sich selber blauen Dunst vorzumachen ... Er mußte zu seinem Leidwesen konstatieren, daß er jedenfalls seiner Seele nicht jede gewünschte Gefühlsregung ablocken könne" ... (S. 88). Wer in dieser Tonart die Betrachtung von Luthers Seelenkämpfen im Kloster einleitet, dem fehlt zum mindesten jede Vorstellung von der Pflicht des Biographen, seinem Gegenstand angemessen zu reden. Es ist wohl kaum zu leugnen, daß der vortrefflichen Darstellung, die B. von der äußeren Geschichte Luthers gibt, die Schilderung der inneren Entwicklung des Reformators nicht an Wert entspricht. Und zwar nicht nur deshalb, weil seit der ersten Konzeption des Buches die Forschung gerade auf diesem Gebiet gewaltige Fortschritte gemacht hat. B. weiß oft gar zu genau, wie alles zugegangen ist (z. B. im Verhältnis Luthers zu Staupitz). Er läßt seine Leser viel zu wenig in die Dunkelheiten der Überlieferung und der Sachprobleme hineinblicken. In seiner Darstellung erscheint Luther zuletzt einfach als der nüchterne Sachse und gewissenhafte theologische Arbeiter, der mystischen Erlebnissen unzugänglich bleibt, es aber mit seinen mönchischen Pflichten ebenso genau nimmt wie mit dem Prädestinationsproblem — c'est tout! So gerät diese Darstellung zuweilen in gefährliche Nähe der Grenze, an der die Banalisierung beginnt. Was nicht ausschließt, daß auch die theologische Analyse der Initia Lutheri an solchen Stellen, wo es nur auf saubere quellenkritische Arbeit ankommt (wie etwa in dem Abschnitt über die Jahre 1513—1517) recht wertvolle Einsichten vermittelt. — H. Bornkamm hat das „von Gelehrsamkeit und Leben sprühende" Buch mit ebensoviel Takt wie Klugheit und Sachkenntnis betreut — einzelne, inzwischen unhaltbar gewordene Positionen als solche in Anmerkungen kenntlich gemacht, in einem Nachwort über neuere Quellenfunde und Fortschritte der Forschung berichtet, schließlich die Bilderauswahl in sehr glücklicher Weise durchgreifend erneuert.

Einer etwas eingehenderen Besprechung bedarf das in deutscher Sprache verfaßte, umfängliche Lutherbuch des dänischen Arztes (Psychiaters?) *Paul J. Reiter*[1]), weil vorauszusehen ist, daß es auf Unkundige nicht ohne

[1]) Dr. med. *Paul J. Reiter*, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Bd. I. Die Umwelt. Kopenhagen. Levin u. Munksgaard. Eijnar Munksgaard 1937. 402 S. Bd. II. Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und und Krankheiten. Kopenhagen. Eijnar Munksgaard 1941. 633 S. Dän. Kr. 50.

starken Eindruck bleiben wird. Der erste, schon 1937 erschienene Band brachte zunächst eine breite Schilderung der „historischen Hintergründe für das Auftreten Luthers" seit dem Hochmittelalter — im wesentlichen Lesefrüchte aus Pastor, Janssen, Hefeles Konziliengeschichte, Stöckls und Werners veralteten Darstellungen der Scholastik und ähnlicher Literatur. Versprochen wurde eine Untersuchung, „welche Grundbestandteile des lutherischen Reformationswerkes besonderen biologischen Tatsachen bei Luther selbst zuzuschreiben sind" — entsprechend einem S. 311ff. entwickelten, reichlich dilettantisch anmutenden Programm medizinisch-biologischer Geschichtsbetrachtung. Als eine Art von Präludium der hiernach zu erwartenden Psychoanalyse boten die letzten Kapitel einen Versuch, die Klosteranfechtungen Luthers aus einem infantilen „Vaterkomplex" zu erklären, den er sich in einem häuslichen Milieu zugezogen haben sollte, das R. mit blühender Phantasie als ebenso qualvoll düster wie sexuell aufregend schilderte. Dieser Vaterkomplex habe „ganz allmählich und ohne Übergang auf Luthers religiöse Gefühle und Einstellungen übergegriffen" (S. 364) und einen schweren Minderwertigkeitskomplex im Verkehr des Mönches mit Gott erzeugt. Die Folge war eine beständig quälende Angstneurose, durch deren „Filter" alle Erlebnisse, insbesondere auch alle Bildungserlebnisse und religiösen Symbole, eine seltsam verzerrte und „chaotische" Gestalt annahmen. Eine entscheidende Wende habe dann das Jahr 1517 gebracht, in dem Luther, fast durch Zufall in den Ablaßstreit hineingerissen, Gelegenheit fand, seine Angstneurose nach außen abzuleiten und durch eine aufs höchste gesteigerte „extrovertierte" Aktivität abzureagieren. Seitdem habe sich sein „Totalhabitus" gewandelt: er sei nicht mehr neurotisch, sondern mehr und mehr „synton" geworden — ohne neue seelische Konflikte, nach und nach zu konservativer „Bürgerlichkeit" abgleitend. Nur an zwei Punkten hätten sich ganz deutlich Reste des neurotischen Zustandes erhalten: in seinem rasenden Haß gegen das Papsttum und in der brutal-gewaltsamen Art, wie er durch seine Ehe mit einer entlaufenen Nonne die katholisch empfindende Welt gegen sich aufbrachte: in brutaler „Überkompensation" seiner verdrängten Sexualtriebe und seines Vaterkomplexes; das „sexuelle Problem" sei dadurch im ganzen Protestantismus zu einer „überwertigen Idee" geworden (S. 390) — das Heiraten geradezu ein Pflicht (!) des lutherischen Geistlichen.

Dieses erschütternd primitive Seelengemälde hat sich nun, in dem vier Jahre später erschienenen zweiten Band, recht wesentlich gewandelt. Inzwischen hat R. außer der Hausrathschen Biographie auch die Arbeiten Holls und Söderbloms gründlicher studiert, ältere medizinische Monographien (Ebstein, Küchenmeister, Pr. Smith, Rivari, Möbius, Hellpach) herangezogen und findet nun selbst das psychoanalytische Schema, wie es Pr. Smith schon lange vor ihm angewandt hatte, nicht mehr ausreichend zur „Erklärung". Er hat vor allem aus Holl und Söderblom gelernt, daß Luther seine „Anfechtungen" niemals wirklich „abreagiert" hat und rückt nun ihre Betrachtung in den Mittelpunkt einer sehr breiten, durch massen-

hafte Quellenzitate vor allem aus den Briefen und Tischreden aufgeschwellten Untersuchung. Neben anderen Helfern, die beim Sammeln der Exzerpte mitwirkten, wird ein Jesuitenpater Otto als theologischer Sachberater genannt. Das Ziel ist nach wie vor: „alles so weit wie nur möglich biologisch zu verstehen". Das Ergebnis: daß Luthers Anfechtungen den Charakter einer „manisch-depressiven Psychose" trugen, die nur zeitweise durch „hypomanische Perioden" eines gesteigerten Selbstvertrauens, geistiger „Exaltation" und reger Polypragmasie (so besonders 1517—1526) unterbrochen wurden; in diese Psychose ist jene in Bd. I erörterte Angstneurose jetzt nur noch „eingeflochten" und gibt ihr, vor allem in der Jugend, ein „Sondergepräge", ohne jedoch das Ganze zu bestimmen. Überhaupt muß R. zugeben, daß Luthers „Geisteskrankheit" viele „atypische", von der Norm abweichende Züge aufweist, daß neurasthenische Erscheinungen ebenso fehlen wie „ausgeprägt manische Zustände", daß „seine seelische Vitalität nie ganz gebrochen war", weder von irgendwelcher „Demenz" noch von der geringsten Minderung der geistigen Aktivität die Rede sein kann — ja daß „die Grenze zwischen krank und gesund bei dieser Krankheit nicht scharf zu ziehen ist" und sie „selbst in ihren kräftigsten Anschlägen psychologisch durchaus einfühlbar und verständlich bleibt". Das Ganze scheint also zunächst auf eine Erneuerung der alten Hausrathschen These hinauszulaufen — nur daß die damals angewandten Begriffe der Kraepelinschen Psychiatrie sich inzwischen erheblich erweitert und verfeinert haben: R. hantiert auch viel mit dem Handwerkszeug der Freud, C. G. Jung, Jaspers, Kretschmer, Ewald u. a., so daß man immer zwischen eigentlicher Psychiatrie und „medizinisch-biologischer Psychologie" im Sinn der Kretschmerschen Typenlehre in der Mitte schwebt. Aber während Hausrath die „manisch-depressive" Veranlagung Luthers als bloßen seelischen Untergrund einer geistigen Entwicklung zeichnete, die davon mehr oder weniger unabhängig ihre eigene Logik und eine ungeminderte Gültigkeiten ihrer Einsichten behaupten sollte, glaubt R. gerade die Theologie Luthers als „ideologische Systematisierung der Gemütsregungen eines Melancholikers" abtun zu können (S. 295). Die „einseitig spiritualistischen Übertreibungen" dieser Theologie (von der R. übrigens nur ganz verschwommene, hauptsächlich aus Grisar geschöpfte Vorstellungen hat), will er aus „rein biologischen Prozessen" erklären. Das „neue Gewissen" Luthers, von dem Holl spricht, ist nach R. „weder besonders feinfühlend noch sublimer als bei gewöhnlichen, gesunden Menschen, sondern unablässig von einem spontanen, nie nachlassenden Schmerz biologischen Ursprungs gequält" (S. 482, 495). „Weder in seinem religiösen Gefühl noch in seinem Denken verläßt Luther den Mittelweg. Man darf nicht glauben, daß die Gedanken und Gefühle seiner melancholischen Perioden aus tiefen religiösen Untergründen stammen" (S. 482). Sie erwachsen vielmehr aus „biologischen Prozessen", und ihre Äußerungen sind vielfach direkt oder indirekt der deutschen Mystik entlehnt — ohne doch je in die Tiefe des echten mystischen Gotterlebnisses hinabzugelangen. Luther ist „kein

eigentlich religiöser Denker; er bleibt wesentlich religiöser Lyriker", da ihm in seiner „hypomanischen" Polypragmasie jede Fähigkeit zur Systematik fehlt. Auch seine ethische Persönlichkeit, die ausführlich analysiert wird, bleibt eine höchst fragwürdige Erscheinung: „Er bewegte sich im engen Kreise um sein eigenes Problem, das von seiner depressiven Psychose bedingt wurde ... Er war nicht imstande sich davon loszureißen und weitere Zusammenhänge zu sehen. Er war unberührt von den gefährlichen Konsequenzen, die seine Lehre auf religiösem und sozialem Gebiet durch völlige Vernichtung aller wahren Ethik herbeiführen mußte" (S. 325). Seine persönliche Haltung bewegt sich im allgemeinen auf dem breiten Mittelweg einer behaglich-gemütvollen, opportunistischen, kompromißbereiten Bürgerlichkeit, ohne himmelstürmendes echtes Ethos, etwa im Stil des hl. Franz; denn seine „überwertige Idee", die Sola-fides-Lehre, befreit ihn ja von der Pflicht besonderer sittlicher Anstrengung; wie hätte er da Veranlassung finden sollen, seine maßlose, „entschieden pathologische" Zornmütigkeit und Reizbarkeit, seinen „leidenschaftlichen Fanatismus, mit qalvoller Unsicherheit gepaart" (S. 307), ja auch nur seinen Alkoholismus oder seine auffallend starke, nur nach außen verdeckte „sexuelle Triebhaftigkeit" zu zügeln?

Der erste Band dieses Werkes hat auch von protestantischer Seite (O. Clemen im Th. L. Bl. 1938, Jg. 59, Nr. 19, Sp. 289f.) eine recht wohlwollende Aufnahme erfahren; man erkannte bereitwillig die „abwägende Vorsicht" des medizinischen Lutherinterpreten an. Vielleicht lassen sich auch manche Leser des zweiten Bandes durch die scheinbare „Objektivität" dieses Autors täuschen, der vorgibt, nur rein „verstehende", nicht urteilende Psychiatrie zu treiben, zwischen seine kritischen Urteile immer wieder Ausdrücke hellster Bewunderung einmischt, von dem „Genie riesenhaften Formates", ja von dem „größten Deutschen aller Zeiten" spricht (I, 22) und am Schluß die Psychose geradezu die Vorbedingung seiner Genialität nennt. Das alles ändert nichts daran, daß wir es hier mit einer rein zersetzenden Charakteranalyse zu tun haben, deren polemische Tendenz und katholisch-konfessionelle Fundamentierung an allen Ecken und Enden hervorscheint. Die Anmaßung, mit der hier ein Biologe über geistige Erscheinungen höchsten Ranges zu urteilen wagt, von deren inneren, sachlichen Zusammenhängen er auch nicht das Geringste versteht, verdient die schärfste Zurückweisung und ist symptomatisch für eine sehr ernste Gefahr, die dem geistigen Leben unserer Zeit von Übergriffen medizinischer Psychologen droht. Sein Buch sollte Anlaß geben zu einer grundsätzlichen Besinnung über den Unterschied von seelischem und geistigem Leben und über die Grenzen, die jeder „psychologischen" und „biologischen" Analyse geistiger Erscheinungen gezogen sind. Dazu fehlt hier der Raum, auch zu dem Nachweis der schier zahllosen Verzeichnungen, Ungenauigkeiten, Mißverständnisse, Übertreibungen und gröblichen Entstellungen im einzelnen, die vielfach auf unkritischer Benutzung vor allem der „Tischreden" und auf mangelndem theologisch-philosophischem Sachverständnis beruhen.

Das Beste an dem Buch ist wohl seine Darstellung der akuten körperlichen Erkrankungen Luthers — freilich auch diese nicht ohne tendenziöses Bemühen, das Klosterleben mit seiner angeblich gesunden, „spartanisch einfachen" Lebensweise in Gegensatz zu dem „chronischen Alkoholismus" und den reichlichen Tafelfreuden des späteren Luther zu stellen und alle gesundheitliche Schädigung durch übertriebene Askese (unter Berufung auf O. Scheels betont nüchterne Darstellung!) kurzab zu leugnen. Irgendwelchen dauernden Zusammenhang zwischen den somatischen und den psychischen Leiden des Reformators lehnt R. mit einleuchtenden Gründen ab. Ist es aber so sicher, daß Luthers Herzleiden (angina pectoris), das später seinen Tod verursachte, erst die Folge von Arteriosklerose seit den dreißiger Jahren gewesen ist und sich nicht schon früher (z. B. 1527/28) als Folge dauernder, maßloser Überarbeitung gemeldet hat? So bleibt auch in der rein körperlichen Diagnose vieles ungewiß; es ist zu hoffen, daß die ganze Arbeit noch einer gründlichen Kritik nicht nur von theologischer Seite unterzogen wird.

Wertvolle Forschungsarbeit bietet der Breslauer Kirchenhistoriker *Hans Leube* in einer Monographie über *Deutschlandbild und Lutheraufjassung in Frankreich*[1]), die im Rahmen des „Kriegseinsatzes der deutschen Geisteswissenschaften" erscheint. Sein Überblick über die Geschichte des französischen Lutherverständnisses seit dem 16. Jahrhundert beschränkt sich keineswegs auf die theologische und historische Literatur, sondern faßt ihr Thema von vornherein mit größter Vielseitigkeit an. Stark und einseitig wird von den Franzosen schon seit dem 18. Jahrhundert das Nationaldeutsche an Luther empfunden; und eben dieses Deutsche erscheint dann mehr und mehr als das Bedrohliche, für französische Wesensart Unerträgliche, Barbarische, alle mesure, raison, autorité Zerstörende. Erschütternd ist im ganzen die Verständnislosigkeit der französischen Literatur für lutherische Geistestiefe — wohl an keinem anderen Punkt wird die innere Gegensätzlichkeit beider Nationen so deutlich wie an diesem. Wer sich je mit der modernen, nun vollends durch den Krampf nationalistischer Angstpsychose verfärbten Lutherliteratur Frankreichs beschäftigt hat, wird sich oft gefragt haben, wie es nur möglich ist, daß derartig primitive Zerrbilder in ernsthaften wissenschaftlichen Zeitschriften und Gesamtdarstellungen Aufnahme finden konnten. L. weist in ruhiger, völlig objektiver Darstellung den Zusammenhang dieser Zerrbilder mit sehr alten Vorurteilen des französischen Geistes nach und kommt zu dem wichtigen Gesamtergebnis, „daß die religiösen Entscheidungen, die Deutschland und Frankreich in den vergangenen vier Jahrhunderten gefällt haben, für das politische Verhältnis zwischen beiden Nationen von größter Wichtigkeit sind". — Über *Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart* berichtet eine von *Th. Knolle* herausgegebene Sammlung von Aufsätzen des Heraus-

[1]) Stuttgart und Berlin (Kohlhammer) 1941. 186 S. 4,50 RM. (Teil der Reihe: Frankreich. Sein Weltbild und Europa. Gemeinschaftsarbeit der deutschen Romanistik. Hrsg. von Fritz Neubert.)

gebers, Althaus', Thulins und Stanges[1]). Es werden behandelt: Luthers Stellung zu verschiedenen kirchlichen Fragen der Gegenwart sowie „Arbeiten und Organisationen um Luther" (neuere Lutherforschung, Luthergesellschaft, Lutherhalle, Lutherstätten, Lutherakademie, Lutherausgabe). Die theologische Grundhaltung wird besonders aus den kurzen Beiträgen von Althaus deutlich: scharf betontes Abrücken von der Barthschen Richtung und „klare Absage gegenüber allen christlich-theokratischen Ansprüchen an Staat und Politik ... denn die Politik folgt in Wirklichkeit doch ihren eigenen Gesetzen und Notwendigkeiten und kümmert sich nicht um theologische Tagungen und Zensuren oder Vorschriften" (S. 24/25). Das heißt doch wohl: Ausklammerung des politischen Treibens aus der Erneuerung christlichen Lebens, die von der sog. Luther-Renaissance erwartet wird, und zwar im Namen des (angeblich) echten Luther. Leider fehlt hier der Raum, um meine kritische Stellungnahme zu diesem Artikel (und einem ähnlich unsicheren in der Vj.schr. d. Lutherges., 15. Jg., 1933, S. 49ff.) zu entwickeln.

Einen Einzelbeitrag zur Erforschung der Initia theologiae Lutheri liefert die Jenaer Dissertation von *Veselin K. Sarenac*[2]), die durch eine (sich ziemlich eng an Holl anschließende) Analyse der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung feststellen zu können glaubt, daß Luther bereits in diesen Vorlesungen das mönchische Lebensideal zerstört und nur noch an einem Reform-Mönchtum festgehalten habe, das mit dem mittelalterlichen nichts Wesentliches mehr gemein hatte. Ich gestehe, daß mich die Beweisführung nicht ohne weiteres überzeugt hat; mir scheint höchstens bewiesen, daß nach gewissen Vordersätzen beider Vorlesungen die Schlußfolgerung einer ausdrücklichen Preisgabe des Mönchtums und der Consilia evangelica zu erwarten gewesen wäre.

Eine Reihe von Einzelstudien zur Theologie Luthers bringt wieder das *Lutherjahrbuch 1941*, das mit etwa einjähriger Verspätung erschienen ist[3]). *Paul Althaus* handelt recht interessant über Luthers Eschatologie, die er in scharfen Gegensatz sowohl zum mittelalterlichen Herkommen wie zur späteren lutherischen Orthodoxie zu stellen sucht — in kritischer Beleuchtung auch der religiösen Dichtung des Luthertums. Als Ertrag einer Wittenberger Arbeitstagung der Luthergesellschaft legt *Rudolf Hermann* umfängliche Studien zu Luthers Zirkulardisputation von 1539 über Matth.

---

[1]) Schriftenreihe der Luthergesellschaft, hrsg. v. *Althaus* und *Knolle*. Heft 14. Gütersloh (Bertelsmann) 1940. 80 S. 7 Abb. Kart. 2 RM.

[2]) *Veselin K. Sarenac*, Luthers Kritik an den Mönchsgelübden bis zum Ablaßstreit. Theolog. Diss. Jena 1940. 68 S.

[3]) *Lutherjahrbuch* 1941. Jahrbuch der Luthergesellsch., hrsg. v. *Th. Knolle*, Jahrg. XXIII, 1941. Gütersloh (Bertelsmann) o. J. (1942), 173 S., geb. 7,50 RM. Auch die „*Mitteilungen*" der Luthergesellschaft, über die unsere nächste Zeitschriftenschau berichten wird, sind für 1941 noch einmal in 3 Heften erschienen.

19, 21 vor; sie betrifft das Recht des Widerstandes gegen weltliche und päpstliche Oberkeit; ein klares, einleuchtendes Ergebnis wird indessen nicht gewonnen, das Problem also wenig gefördert. *Viktor Gruner* (früher in Riga) berichtet über Luthers Livland gewidmetes Schrifttum, *O. Thulin*, sehr kenntnis- und lehrreich, über moderne Lutherbildnisse.

Zur Deutung des *Lutherliedes* liefert der Dichter *Rudolf Alexander Schröder* einen originellen und lesenswerten Beitrag[1]), der aus eigener Erfahrung mit dem dichterischen Wort vor allem die Schwierigkeiten würdigt, die Luther bei der Schaffung des evangelischen Kirchenliedes zu überwinden hatte, darüber hinaus aber mit großer Sprachkunst die eigentümlich herbe Größe der lutherischen Lieddichtung greifbar und spürbar macht.

Zur Literatur über die **anderen Reformatoren** leitet eine umfängliche Erlanger Dissertation aus der Schule von Althaus über: *Hans Graß, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*[2]). Sie ist mehr durch systematisch-theologische als historische Interessen bestimmt: durch die gegenwärtig wieder auflebende Diskussion nach den Möglichkeiten einer engeren Gemeinschaft, insbesondere Abendmahlsgemeinschaft zwischen „Lutheranern" und „Reformierten". Darin berührt sie sich mit der in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Arbeit von Bizer über den Abendmahlsstreit des 16. Jahrhunderts (s. ARG 38, S. 367ff.), deren Lösungsvorschlag sie indessen ablehnt, sowie mit älteren Versuchen von Gollwitzer, den Abendmahlsstreit „zu Ende zu denken". Es handelt sich also darum, die theologischen Motive, aus denen der Gegensatz zwischen lutherischer und calvinischer Abendmahlslehre erwuchs, ans Licht zu stellen und in vergleichender „kritischer" Betrachtung eine eigene dogmatische Entscheidung wenigstens vorzubereiten. Das Ergebnis ist, wie von der Erlanger Schule nicht anders zu erwarten, im wesentlichen eine Entscheidung für Luther gegen Calvin (wenn auch mit gewissen Abweichungen in der Lehre von der „Realpräsenz"), und zwar endgültig; denn die Differenz beider Konfessionen wird nach Ansicht des Verf., „weil sie auf systematischem Wege gewonnen ist, irgendwie Bestand haben, was immer das Ergebnis einer neutestamentlichen Untersuchung sein mag"(!). Für unser rein historisches Interesse ist die Untersuchung allein deshalb wichtig, weil sie 1. eine sehr scharfsinnige Analyse der Entwicklung von Luthers Abendmahlslehre bringt (alle Elemente der späteren Lehre von Anfang an vorhanden, aber erst allmähliches Vorrücken der „Realpräsenz" ins Zentrum) 2. Luthers Stellung zu den Bemühungen Butzers um eine Abendmahlskonkordie historisch erörtert (hier ist inzwischen Bizer mit Hilfe der im ARG Jg. 35

---

[1]) *R. A. Schröder*, Luther und sein Lied. (Vortrag) = Studien der Luther-Akademie. Hrsg. v. C. Stange, Heft 16. Gütersloh (Bertelsmann) 1942. 24 S. 0,80 RM.

[2]) Eine kritische Untersuchung (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Bd. 47). Gütersloh (Bertelsmann) 1940. XIV, 260 S., geb. 10 RM.

und 36 neu veröffentlichten oberdeutschen Akten noch weiter gekommen) 3. die grundsätzliche Stellungnahme Calvins zur Theologie Luthers (und umgekehrt) quellenmäßig darlegt.

Wie die deutsche Kirche ihren Luther, so möchte die schweizerische ihren Zwingli wieder in originaler Gestalt zu Ehren und seine Werke in die Hände des Kirchenvolkes bringen. Vor mir liegt der erste, außerordentlich hübsch ausgestattete Band einer Volksausgabe von *Zwinglis Hauptschriften* in handlichem Kleinoktav[1]). Darin hat Farner von den wenigen im Druck erhaltenen *Predigten* Zwinglis fünf vereinigt, in wissenschaftlich vollwertiger Textgestaltung, mit Einführungen und Fußnoten zur sprachlichen und sachlichen Erläuterung versehen. Sehr erfreulicher Weise ist der unverkürzte Abdruck in der nicht modernisierten Originalsprache gewählt — nur so kann die prachtvolle Kernigkeit dieses „urchigen" Oberdeutsch und seiner stark hochalemannischen Färbung zur Geltung kommen, an dem sich wohl schon jeder Leser der großen kritischen Neuausgabe im C. R. erquickt hat.

Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des *Butzerschen* Reformationswerkes liefert die wertvolle Studie von *Wilhelm Maurer*: *Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation*[2]) — ursprünglich ein Festvortrag zur Vierhundertjahrfeier der hessischen Kirchenordnungen von 1538/39. In vorbildlicher Weise sind hier territorial-geschichtliche Studien für die allgemeine Reformationgeschichte ausgewertet, und man kann nur lebhaft bedauern, daß diese für zentrale Fragen der protestantischen Kirchenbildung entscheidend wichtige Arbeit, die in ihrem großen Anmerkungsapparat förmlich überquillt von neuen Problemstellungen, Anregungen und Forschungsergebnissen, an einer so entlegenen Stelle erschienen und so übermäßig komprimiert worden ist. Hier wird mit einem ganzen Wald von herkömmlichen Vorurteilen über das Wesen „lutherischer", „reformierter" und „täuferischer" Kirchenbildung aufgeräumt und gezeigt 1. daß es unzulässig ist, die konfessionellen Gegensätzlichkeiten und erstarrten Verfassungsformen des späteren Landeskirchentums bereits in die Frühzeit der Reformation hineinzutragen, 2. daß die hessische Kirche „das Versuchsfeld für die kirchliche Gestaltung des deutschen Protestantismus" geworden ist und daß M. Butzer, weit entfernt davon, täuferischen oder calvinischen oder katholisch-sakramentalen Einflüssen nachzugeben, in den hessischen KOO von 1538/39 als echter Schüler Luthers gehandelt und darin „entscheidende Anliegen, die Luther für die Gestaltung der evangelischen Kirche bewegten, verwirklicht hat". Viel stärker, als in

[1]) Zwingli: Hauptschriften, bearb. v. Prof. Dr. Fritz Blanke, Prof. Dr. Oskar Farner, Pfarrer Dr. Rudolf Pfister. Zürich (Zwingli-Verlag) o. J. (1940), VII, 303 S., geb. 7,50 Schw. Fr.

[2]) Untertitel: Eine hessische Säkularerinnerung. (Schriftenreihe d. Pfarrvereins Kurhessen-Waldeck, hrsg. v. Schimmelpfeng, Heft 2.) Kassel (Johannes Stauda) 1940. 120 S.

der herkömmlichen Darstellung des lutherischen Kirchenwesens üblich, werden die genuin lutherischen Ansätze zur Verwirklichung von Kirchenzucht (als Liebeszucht der freiwilligen Abendmahlsgemeinde) und kirchlichem Laienamt herausgearbeitet, die erst später unter dem Druck des fürstlichen Polizeistaates verwelkt seien. In sorgfältigster Untersuchung wird sodann der Vorgeschichte der Butzerschen „Konfirmation" nachgegangen. Es ergibt sich eine überraschend starke Bedeutung des Erasmus als Kirchenreformer, dessen Gedanken von einer Erneuerung des Taufgelöbnisses aber nun in Gegensatz treten zu dem lutherischen Gedanken eines Abendmahlsverhörs. Wie Butzer beides miteinander vereinigt, die humanistische und die lutherische Anregung, dabei wiederum die wichtigsten religiösen Anliegen auch Luthers verwirklichend, und wie dann das hessische Vorbild sich auswirkt im Gesamtprotestantismus, nicht ohne vielfache nachträgliche Verwässerung und Entstellung — das alles wird mit Sorgfalt und geradezu spannender Lebendigkeit geschildert. Den Schluß bildet eine (hier nicht zu besprechende, aber sachlich höchst interessante) Anregung zur Neuordnung des heutigen kirchlichen Gemeindelebens und insbesondere zur Reform der Konfirmationsfeier (durch deren Teilung in zwei völlig getrennte Akte) — ein neuer Beweis dafür, in wie hohem Maße das Studium der Reformationsgeschichte dem modernen Protestantismus zur Selbstbesinnung, zur lebendigen Gegenwartsfrage geworden ist.

Zur Geschichte des *westeuropäischen Protestantismus* liegen zwei Arbeiten vor, auf die ich hier nur kurz hinweisen kann. Einmal auf die gründliche Quellenstudie von *A. Lang, Puritanismus und Pietismus*[1]), über deren Hauptthese (überraschend enger Zusammenhang zwischen Butzerscher Theologie und puritanisch-englischem Pietismus) der Verf. selbst in dieser Zeitschrift Jg. 38, S. 230ff. berichtet hat. Damit ist aber nur ein Teil der von ihm neu zutage geförderten Probleme und Quellenstoffe berührt. Die Hauptmasse des Buches gilt der Entwicklungsgeschichte pietistischer Strömungen im englischen Puritanismus, gibt also eine Art von Vorgeschichte des Methodismus der Wesley und Whitefield, die im letzten Kapitel mitbehandelt werden. Es scheint mir der Hauptwert der überaus fleißigen Arbeit, daß sie in der Analyse eines großen, in Deutschland kaum bekannten, puritanisch-pietistischen Schrifttums vom 16.—18. Jahrhundert der deutschen Kirchenhistorie neue Quellenmassen erschließt und es ihr damit ermöglicht, über die gangbaren, meist recht oberflächlichen Urteile über den englischen Pietismus und seine Zusammenhänge mit dem deutschen hinauszukommen. An zweiter Stelle sei sodann auf die Studie von *J. Bohatec* über *„Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt Calvins"* verwiesen, die

---

[1]) Untertitel: Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus (= Beiträge z. Gesch. u. Lehre d. reformierten Kirche, Bd. 6). Buchhandlg. d. Erziehungsvereins Neukirchen, Kr. Mörs. 1941. 360 S., geb. 9 RM.

in der holländischen philosophisch-theologischen Zeitschrift Philosophia reformata (Jg. 1940/41, Verlag J. H. Kok in Kampen, 147 S.) in deutscher Sprache erschien: eine ausführliche, etwas abstrakte Erörterung der Rolle, die beide Begriffe im System der Theologie Calvins spielen, jedoch mit wertvollen Ausblicken auf die Haltung der übrigen Reformatoren, besonders Luthers, und in Auseinandersetzung mit neueren französischen und deutschen Ausdeutern der reformatorischen Staatsidee[1]).

In die Welt der **katholischen Restauration und der Gegenreformation** führt uns eine biographische Studie *Leo Helblings* O. S. B. über *Johann Fabri*[2]). Sie will nicht mehr sein als „eine vorläufige Zusammenfassung des zerstreuten Materials zu einem schlichten Lebensbild", ruht aber auf ausgedehnten archivalischen Studien. Den wichtigsten Teil der Materialsammlung bilden die im Anhang regestierten 546 Stücke der Korrespondenz Fabris; dazu kommt ein Verzeichnis der gedruckten oder handschriftlich überlieferten Schriften, hauptsächlich kontroverstheologischer Art, nebst Predigten und Konzilsgutachten 81 Nummern umfassend. In dieser Materialsammlung steckt der Hauptwert der soliden Arbeit; die Darstellung selbst interessiert sich natürlich vor allem für den Verteidiger der alten Kirche und berichtet daher am ausführlichsten über die polemischen Schriften. Im ganzen gelangt sie über ein ziemlich subalternes Tatsachenreferat nicht hinaus; in Fragen der politischen Geschichte erweisen sich Sachkenntnis und Urteil des Verf. öfters als unzureichend. — Inzwischen ist auch das Hauptwerk *Fabris*, sein schwergelehrter „*Lutherhammer*", im

[1]) Von einer ausführlichen Besprechung des in seiner Art zweifellos bedeutenden Werkes von *Hans Emil Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Teil I: Von der Reformation zur Orthodoxie. 2. Halbbd. (= Beiträge z. Förder. christl. Theol., hrsg. P. Althaus, 2. Reihe, Bd. 45. Gütersloh, Bertelsmann, 1940, XVI, 368 S., geb. 13,50 RM) müssen wir hier absehen. Es handelt sich nicht um eine rein historische Darstellung der Entwicklung protestantischer Theologie, sondern um die Auseinandersetzung eines theologischen Systematikers mit den verschiedenen Lösungsversuchen, die das 16. und 17. Jahrhundert für alle möglichen Probleme lutherischer Dogmatik gefunden hat, und zwar in systematisch, nicht historisch aufgebauter Darstellung. Daß dabei eine stupende Kenntnis der alten Dogmatiker zutage kommt, macht die überaus schwerflüssige Arbeit als solche noch nicht zu einer historischen; doch sei hier wenigstens in Kürze hingewiesen auf die große Fülle längst vergessener Theologengestalten des ausgehenden 16. Jahrhunderts, die hier neu zu Wort kommen und auf den überraschenden Reichtum der sachlichen Gegensätze, der sich noch im Prozeß einer Erstarrung der lutherischen Prinzipien zu rationaler Orthodoxie entfaltet.

[2]) *Dr. P. Leo Helbling O. S. B.*, Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien 1478—1541. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte (= Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, Heft 67/68). Münster (Aschendorff) 1941. XV, 217 S. 10,90 RM.

Rahmen des Corpus Catholicorum neu bearbeitet worden[1]). Der Herausgeber *Anton Naegele* legt davon die bisher (schon seit 1938!) fertig gesetzten 22 ersten Bogen vor, umfassend die Traktate I—IV über den Primat Petri; die zweite, stärkere Hälfte des Ganzen (Traktat V—XI) soll mitsamt einer Einleitung, Bibliographie und umfangreichen Registern später folgen. N. bietet nicht nur einen kritisch überprüften Text, sondern einen recht ausführlichen (hie und da wohl auch allzu gründlichen) philosophisch-historischen Kommentar, der vor allem die massenhaften Zitate Fabris aus der Patristik und Scholastik nachweist, aber auch sprachliche Erläuterungen bringt — beides höchst erwünscht, da es sich um eine schwerfällig scholastische Arbeit handelt, die mit gelehrtem Wissen, mit griechischer und hebräischer Sprachkenntnis prunkt, ihre Autoritäten aus aller Welt zusammenträgt und sich obendrein in oft gesuchten, seltenen und kunstvoll gedrechselten Wendungen nach Humanistenart gefällt. N. selbst erlärt die Schrift für „das nach Inhalt und Ausdehnung vielleicht bedeutsamste Werk der bisherigen Schriftenreihe des CC"; und sicherlich ist sie ein höchst ernsthafter, wenn auch praktisch hoffnungsloser Versuch, die Predigt des Abfalls von Rom mit rein gelehrten Argumenten (ohne eigentlich polemische Schärfe!) zu überwältigen.

Einen recht bedeutenden Quellenfund veröffentlicht *Hubert Jedin* u. d. T.: *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63)*[2]), nämlich 99 Berichte (größtenteils chiffriert) und Aufzeichnungen des Bischofs von Viterbo aus Trient, an die Kurie Pius' IV. gerichtet, über seine Verhandlungen mit dem Kardinal von Lothringen Karl Guise in den kritischen Monaten der letzten Konzilsperiode, als über die kirchlichen Reformfragen verhandelt wurde; sie werden ergänzt durch einige weitere Aktenstücke aus dem Nachlaß des Bischofs. Diese Berichte hatte schon Pallavicini benutzt, sie waren aber dann verschollen und haben sich neuerdings in dessen Nachlaß im Archiv der päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom wieder auffinden lassen. J. bezeichnet sie, zusammen mit den 1719 veröffentlichten Geheimberichten Viscontis, als die wichtigste Ergänzung der amtlichen Berichterstattung nach Rom, und versucht in einer ausführlichen, glänzend geschriebenen Einleitung ihren Ertrag für die geheime Geschichte des Konzils herauszuarbeiten. Es handelt sich um einen Versuch der Kurie, durch den Bischof von Viterbo als Sondergesandten den mächtigen französischen Kardinal, von dem sie eine gefährliche Opposition erwartete, zuerst auszuhorchen und womöglich in ihr Interesse zu ziehen, später, als dies zu mißlingen scheint, durch eine kunstvoll angesponnene

[1]) *Dr. Johann Fabri* (Generalvikar von Konstanz), *Malleus in haeresim Lutheranam (1524)* hrsg. v. *Anton Naegele*. I. Halbband (= Corp. cathol. Bd. 23/24) Münster (Aschendorff) 1941, VIII, 357 S., Gr.-8, 16,20 RM.

[2]) Untertitel: Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den heiligen Karl Borromäus erstmals hrsg. und gewürdigt. Würzburg (Ritaverlag der Augustiner) 1941. XIII, 305 S., geb. 17 RM.

Intrigue (pratica) vom Konzil zu entfernen und dieses selbst in nationale Sonderversammlungen auseinanderzusprengen. Sehr spannend schildert J. die verschiedenen Etappen dieser Bemühung und ihre schließliche Überwindung durch die überlegene Diplomatie und den ehrlichen Reformwillen Morones, der seit dem Sommer 1563 die Führung der Konzilsgeschäfte in seine feste Hand nimmt, die entscheidende Wendung am Kaiserhof und in Trient herbeiführt und nun auch mit dem Kardinal von Lothringen bald über die nötigen Kompromisse einig wird. Vor allem für das Verständnis der Haltung der Franzosen in Trient erscheint mir diese Publikation, eine reife Frucht vieljähriger Bemühungen um die Konzilsgeschichte, von großem Wert. Aber auch in die Arcana der Politik Pius' IV. gewinnt man tiefe Einblicke; der Eindruck ist keineswegs imponierend.

Zur Politischen Geschichte des Reformationszeitalters liegen einige wichtige Quellenveröffentlichungen vor. An erster Stelle ist hier der Anmerkungsband *Karl Brandis* zu seiner *Biographie Karls V.*[1]) zu nennen, dessen Erscheinen man wohl ein wissenschaftliches Ereignis nennen darf. Denn dieser stolze Rechenschaftsbericht über eine mehr als zwanzigjährige Forschungsarbeit wird nicht nur die Grundlage für alle weiteren Studien zur Geschichte des Kaisers bilden; er bietet darüber hinaus eine unvergleichliche Fundgrube bibliographischen und archivalischen Materials zur europäischen Geschichte des Reformationszeitalters überhaupt, und zwar aus allen Ländern des karolingischen Universalreiches; und schließlich gibt er auch methodisch höchst beachtliche Anregungen für die neuzeitliche Historiographie. Man erkennt jetzt noch deutlicher als aus dem Textband und den in den Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. erschienenen „Berichten und Studien zur Geschichte Karls V.", was das eigentliche Verdienst der Brandischen Forschungen ist: daß er zum erstenmal die Geschichte des Kaisers nicht vorwiegend auf Diplomatenberichte aufbaute, sondern (wenigstens im Ansatz) auf die Kabinettsakten, also auf die originalsten Zeugnisse für die politischen Entschließungen und den Charakter des Herrschers, und daß er dabei mit einer technischen Schulung, wie sie so nur dem erfahrenen Diplomatiker zur Verfügung steht, durch einen Wust von nebensächlichen Verwaltungsakten bis zu den persönlichsten Willensäußerungen und Selbstzeugnissen des Herrschers vordrang. Dazu gehörte in erster Linie die überaus mühsame Rekonstruktion der Kanzleiregistraturen des Universalherrschers, die im Laufe der Jahrhunderte in den Archiven der meisten europäischen Länder sich unglaublich zerstreut haben; sodann die genaue Kenntnis seiner Sekretäre, Gehilfen und Minister, ihrer Hände und des Geschäftsganges in den Kanzleien, um den Grad persönlicher Beteiligung des Monarchen an den Geschäften abschätzen zu können. Die Gefahr eines solchen Vorgehens ist das Hängenbleiben in tausend Vorarbeiten, in denen zuletzt der Unterschied zwischen politisch

[1]) Kaiser Karl V. II. Band: Quellen und Erörterungen zur Biographie Karls V. München (Fr. Bruckmann) 1941. 478 S. 7 Abb., geb. 24 RM.

Wesentlichem und Nebenwerk verschwindet. Eben diese Gefahr aber hat B. meisterlich überwunden — mit einer Souveränität der Stoffbeherrschung und -Durchdringung, wie man sie gerade bei Gelehrten mit ausgeprägt archivalischen und hilfswissenschaftlichen Interessen sehr selten antrifft. Vielleicht macht gerade die Verbindung der Erzählerfreude mit der Neigung zur diplomatistischen und archivalischen Kleinarbeit die Eigenart seiner Gelehrtenpersönlichkeit aus. Indem er nun seinen gelehrten Apparat in einem besonderen stattlichen Band vereinigte und diesen wiederum mit Hilfe der „Berichte und Studien" von größeren Quellenbeigaben entlastete, gewann er Raum für eine sehr zweckmäßige Ausgestaltung des Apparates. Vor allem konnten die Quellenbelege sehr ausführlich gehalten werden, u. a. auch den Wortlaut besonders wichtiger Stücke aus der Fürstenkorrespondenz, den Denkschriften, Staatsratsprotokollen usw. bringen, darunter viel Ungedrucktes und Unbekanntes. Einleitend wird über die Historiographie Karls V. seit dem 16. Jahrhundert berichtet, der Leser in die kritische Sammlungsarbeit an den Briefen, Akten, Testamenten und „Commentarien" des Kaisers eingeführt; auch eine Charakteristik der wichtigsten kaiserlichen Mitarbeiter und ihrer Zusammenarbeit mit dem Herrscher wird geboten. Anhangsweise wird über die burgundischen Hofordnungen von 1515—1517, die soziale Schichtung der Hofstaatsangehörigen und über die Ikonographie Karls V. gehandelt — letzteres in höchst lehrreicher, kritischer Weise, die man wohl als vorbildlich bezeichnen darf. Sorgsam ausgewählte Schrifttafeln vermitteln eine lebendige Anschauung von dem zugrunde liegenden Archivmaterial, von seinen z. T. sehr großen paläographischen Schwierigkeiten, aber auch Ausbeutungsmöglichkeiten. Unter den Abbildungen ist ein bisher noch nicht als Kopie nach Tizian (1548) erkanntes Porträt besonders hervorzuheben.

Auch nach Abschluß dieses Bandes geht die Forschungsarbeit über Karl V., für die Br. in seiner Selbstanzeige (G. G. A. 203, Jg. 1941, Nr. 819, S. 327ff.) ein sehr weit gestecktes Zukunftsprogramm entwirft, weiter. Sechs wichtige Stücke aus den Kabinettsakten (von 1516, 1523/24, 1527, 1540—1544) hat Br. als Nr. 19 seiner „Berichte und Studien" in den Nachrichten der Göttinger Akademie 1941 (S. 151ff.) veröffentlicht. Ich hebe daraus die Korrespondenz des Rates Cornelius Schepper mit Granvelle über die Einleitung der hessisch-kaiserlichen Verhandlungen Ende Oktober 1540 als besonders interessant heraus: sie zeigt eine noch weiter gehende Verleugnung der protestantischen Sache als wir bisher schon wußten durch den Agenten des Landgrafen; ferner die bayrischen Vorstellungen an Karl V. vom März 1541, in denen bereits ein Umschwung der bayrischen Politik zugunsten des Habsburgerhauses in Gestalt eines bayrisch-habsburgischen Eheprojektes sich ankündigt. Eine kleine paläographische Berichtigung, die ich selbst zu der von B. erstmals veröffentlichten, geheimen Aufzeichnung Karls V. von 1525 liefern konnte, hat B. als Nr. 20 in seine „Berichte und Studien" eingereiht (Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen 1941, S. 259—61).

Zur *Geschichte des großen Bauernkrieges* von 1524/25 ist die von O. Marx begonnene, von G. Franz fortgeführte Sammlung *mitteldeutscher Aufruhrakten* nunmehr durch *W. P. Fuchs* in einem sehr umfangreichen II. Bande[1]) abgeschlossen worden. Er behandelt die östlich des Thüringerwaldes liegenden, also gerade die Kerngebiete des Aufstandes um Mühlhausen und Frankenhausen. Auch die städtischen Wirren dieses Gebietes, die sich praktisch vom Bauernaufruhr nicht absondern lassen, sind mitbehandelt. Früher schon in Lokalzeitschriften u. dgl. Gedrucktes ist erneut publiziert, dagegen nicht die Dokumente zur Geschichte Th. Müntzers, die Böhmer und Kirn neuerdings veröffentlicht haben, auch nicht die zahlreichen von Fel. Geß in seinen „Briefen und Akten zur Kirchenpolitik Herzog Georgs v. S." gesammelten Stücke. Auch so mußte noch aus Raumgründen sehr viel gestrichen werden. Was vorgelegt wird, sind einzelne Streitsachen zwischen Pfaffen und Bürgerschaften, Herrschaften und bäuerlichen Untertanen seit 1523, in der Hauptmasse aber bäuerliche Forderungen (Artikel) und Beschwerden von 1524/25, sowie Vernehmungen gefangener Aufständischer und Strafakten bis Ende der zwanziger Jahre, vereinzelt bis 1540, schließlich noch Korrespondenzen und Ausschreiben der fürstlichen Herrschaften während des Kampfes. Auf die Straflisten fürstlicher Ämter mußte ganz, auf die Gesuche von Gemeinden um Erlaß von Strafgeldern großenteils verzichtet werden. Man bleibt also für das Studium der wirtschaftlichen Lage des Bauernstandes vor und nach dem Aufruhr auch weiterhin auf die Archive angewiesen. Doch bietet schon das hier Gebotene die Möglichkeit, eine sehr farbige, wirklichkeitsgesättigte Anschauung von den bäuerlichen Verhältnissen im Thüringischen zu gewinnen. Auf die schwungvoll geschriebene Einleitung, in der der Herausgeber den historischen Ertrag seiner mühsamen archivalischen Sammlungsarbeit zusammenfaßt, hat das ARG schon früher (Jg. 38, S. 377) hingewiesen.

Einen recht interessanten Beitrag zur *Wirtschaftsethik der Reformationszeit* liefert das aus dem Ideenkreis der Freiburger nationalökonomischen Schule hervorgegangene Buch von *Joseph Höffner*[2]) Es räumt gründlich (und einleuchtend) mit dem hergebrachten Vorurteil auf, die scholastische Wirtschaftsethik sei ausschließlich vom Grundsatz der „ziemlichen", d. h. auskömmlichen Nahrung jedes Standes beherrscht und darum ohne Verständnis für die wertbildende Funktion des Handels gewesen. H. schildert die Anschauungen der Spätscholastiker im wesentlichen als einen Versuch,

---

[1]) Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland. Bd. II. Unter Mitarbeit von G. Franz hrsg. v. *Walther Peter Fuchs.* (Aus den Schriften d. sächs. Kommission f. Geschichte.) Jena (Frommann-Biedermann) 1942. 1022 S., Gr.-8°, geb. 30 RM.

[2]) *Joseph Höffner*, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert (= Freiburger staatswiss. Schriften 2). Jena (G. Fischer) 1941. 172 S. 7,50 RM.

die unaufhebbaren sittlichen Grundsätze einer „gerechten" Preisbildung in konkreter Erfassung der jeweiligen Wirtschaftswirklichkeit durchzuführen. Was ihn (im Zusammenhang des von der Freiburger Schule inaugurierten Kampfes gegen private Machtbildung innerhalb der freien Verkehrswirtschaft) am meisten interessiert, ist die Auseinandersetzung der Scholastiker mit dem Monopolproblem. Zunächst wird deshalb die konkrete Wirtschaftssituation geschildert: die Monopolbildungen des 15. und 16. Jahrhundert, alsdann der Widerstand der öffentlichen Meinung dagegen und die Selbstverteidigung der Monopolinteressenten. Es folgt eine Übersicht über die Entwicklung des Monopolproblems in der Scholastik von Thomas von Aquino bis zu den spanischen Jesuiten des späteren 16. Jahrhunderts. Dabei zeigt sich ein interessanter Gegensatz zwischen neuthomistischer und nominalistischer Wirtschaftsethik. Die letztere (für die H. in meiner Heidelberger Universitätsgeschichte Bd. I noch weitere Beispiele hätte finden können) geht stark kasuistisch von der reinen Empirie aus, hat dabei vor allem die Wirtschaftspolitik städtischer Obrigkeiten vor Augen und bleibt in der Tat teilweise (so besonders Heinrich von Langenstein) in Theorien der „ziemlichen Nahrung" stecken. Im Gegensatz dazu (so glaubt H. zeigen zu können) entwickelt die neuthomistische Morallehre vor allem der Spanier, gipfelnd in dem Jesuiten L. Molina, ein viel reiferes Verständnis für die Naturgesetze des Wirtschaftslebens; grundsätzlich trete Molina für eine freie Verkehrswirtschaft ein, in der er die „gerechte" Preisbildung am besten gesichert finde, und bekämpfe von daher, nicht aus beschränkten Gesichtspunkten ständischen Herkommens, die Monopole. Von hier aus gesehen erscheinen Luthers wirtschaftsethische Anschauungen als rückständig, durch nominalistische und kleinbürgerliche Tradition mitbestimmt, wenn auch H. den starken religiösen Ernst, der hinter ihnen steht, nicht verkennt. Auch die vielberufene calvinische Wirtschaftsethik bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts wirkt sehr viel weltfremder als die der weltkundigen und weltklugen spanischen Jesuiten. Man sieht: eine ganz neuartige Beleuchtung vielverhandelter Probleme, dankenswert vor allem als Erschließung der katholischen moraltheologischen Literatur durch einen an modernsten volkswirtschaftlichen Theorien geschulten Autor. Zum einzelnen wäre mancherlei kritisch zu bemerken; ich beschränke mich hier auf einen Punkt: Verf. bezweifelt, daß die katholische Lehre von der Heiligkeit des Mönchsstandes „sich als Last und Druck auf die weltlichen Berufe ausgewirkt habe" (S. 148); demgegenüber genügt es wohl, auf das maßlos wuchernde Klosterwesen Spaniens und anderer katholischer Länder seit der kirchlichen Restaurationsepoche mit seinen verheerenden, bis heute nachwirkenden wirtschaftlichen Folgen hinzuweisen.

Zur **allgemeinen Geistesgeschichte der Reformationszeit** mag ein Neudruck überleiten, den wir dem neuerdings so eifrig betriebenen Studium cusanischen Schrifttums verdanken: die Flugschrift des hessischen Pfarrers und Lutherschülers *Johannes Kymeus*: *Des Babsts Hercules wider die*

Deudschen (1538)[1]). Der Herkules ist Nikolaus Cusanus, Verteidiger der päpstlichen Autorität gegen das Konzil; die Pointe der Schrift liegt darin, daß dieser große Papist selber, „der gelertiste Deudsche", in seiner Concordantia catholica gegen das Papsttum zeugen muß: weist er doch darin die konstantinische Schenkung als Fälschung nach und findet sich doch in seinen Schriften überhaupt sehr vieles, was gegen den Primatanspruch des Papstes, gegen Mißbrauch geistlicher Gewalt und andere kirchliche Verderbnis auch von den Lutherischen vorgebracht wird! Das gibt den Anlaß, eine ganze Summe altdeutscher Gravamina gegen Rom noch einmal aufzuwärmen — wieder, wie in den Anfangsjahren der Reformation, versteht sich das Luthertum als nationale Opposition.

Als 4. Band der von der reformationshistorischen Kommission betreuten *Humanistenbriefe* ist, lange erwartet, wenigstens der Anfang der großen *Pirckheimeredition* erschienen[2]); die Frucht einer fünzigjährigen Forschungsarbeit, die zum größten Teil als Gemeinschaftsarbeit von *Emil Reicke* und *Arnold Reimann* geleistet wurde. Das Ergebnis ist eine schwer übersehbare, aber schier unerschöpfliche Fundgrube gelehrten Wissens: ein Riesenapparat, auch drucktechnisch wohl das Verzwickteste, was mir je vor Augen gekommen ist. Jeder Brief beginnt mit einer ausgedehnten Beschreibung der Handschrift, ihres Papiers (Wasserzeichen!), ihres Erhaltungszustandes usw., sodann einer regestartigen Inhaltsangabe, die sich aber gelegentlich über mehrere Seiten erstreckt und zu einer förmlichen Abhandlung auswächst (so bes. Nr. 5) — alles das mit eigenem, oft großem Anmerkungsapparat; es folgt der Brieftext, in einer eigenwilligen, von den Normen des deutschen Historikerverbandes mehrfach abweichenden Wiedergabe der alten Orthographie, nebst überreichen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen in der Form von Anmerkungen und oft langen Exkursen (so allein fast 5 Seiten in Petit über Pirckheimers Vater, den Adressaten des ersten Briefes!). Zwischen die Briefe sind alle möglichen anderen Materialien aus dem Pirckheimernachlaß eingestreut: Notizen, Gedichte, eigene und fremde, Aufzeichnungen der verschiedensten Art. Alles in allem ein Magazin gelehrter Notizen, wie man sie nur in einem langen Leben zusammenbringt, und ohne Zweifel von unschätzbarem, besonders auch bibliographischem Wert für die weitere Humanismusforschung; aber wird das Unternehmen auf diese Weise jemals zu Ende kommen? Dieser erste starke Band reicht nur bis 1507, gelangt also nicht

[1]) *Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen.* Wittenberg 1538. Als Beitrag zum Nachleben des Nicolaus von Cues im 16. Jahrhundert eingeleitet u. hrsg. v. *Ottokar Menzel.* (= Cusanusstudien VI.) Heidelb. S.-B. philos.-histor. Kl. 1940/41. 6. Abh. 88 S.

[2]) *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, I. Bd. In Verbindung mit Dr. Arnold Reimann (†) gesammelt, herausgegeben und erläutert von Dr. *Emil Reicke* (= Veröff. d. Kommission z. Erforschg. d. Geschichte d. Reformation u. Gegenreformation, Humanistenbriefe, IV. Band). München (C. H. Beck) 1940. LI, 592 S., Gr.-8°, 32 RM.

über die Frühzeit hinaus. Er bringt unter 170 Schreiben nur einige dreißig von P. selbst. Unter den Korrespondenten erscheint weitaus am häufigsten der Nürnberger Rat mit Geschäftsberichten in der Angelegenheit des Schweizerkrieges und späterer diplomatischer Aufträge. Politische Schreiben, Familienbriefe und solche literarischen Inhalts sind grundsätzlich miteinander vereinigt. Besonders wertvoll dürfte die reiche Erläuterung der venetianischen Briefe Albrecht Dürers sein, sowie die Reihe der etwa zwanzig Schreiben Lorenz Beheims mit ihrem medizinisch-naturwissenschaftlichen Inhalt; auch die theologisch-metaphysischen Betrachtungen des Humanisten über das Jenseits und die Weltschöpfung sind hervorzuheben. Die Einleitung schildert ausführlich die wirren, teilweise abenteuerlichen Schicksale der kostbaren Bibliothek P.s und insbesondere seiner Briefschätze. Es geht daraus u. a. die Schwierigkeit der Aufgabe hervor, die großenteils undatierten, nur sehr flüchtig und abgekürzt geschriebenen Briefkonzepte P.s zu entziffern und näher zu bestimmen. Möchte dem greisen Herausgeber vergönnt sein, wenigstens noch einen erheblichen Teil dieser seiner mit so unendlichem Fleiß betriebenen Lebensarbeit unter Dach und Fach zu bringen! Die späteren (mindestens drei) Bände sollen weitgehend vorbereitet sein.

Ein charakteristisches Gegenstück zu den Schicksalen des Pirckheimernachlasses bietet die Geschichte der *Amerbachkorrespondenz* in Basel. Während die Nürnberger Erben Pirckheimers, die Imhoff, sich in den Nöten des Dreißigjährigen Krieges gezwungen sahen, ihren kostbaren Familienschatz um ein Spottgeld an einen englischen Lord zu verkaufen und der Rest der Handschriften, den man um 1750 durch Zufall in einem vermauerten Geheimschrank des alten Pirckheimerhauses entdeckte, noch 1861 nur durch öffentliche Sammlungen und Eingreifen des Stadtmagistrates vor der Versteigerung an auswärtige Liebhaber gerettet werden konnte, blieb in dem geruhigen, von keinen Kriegsläuften erschütterten Basel die Korrespondenz des Hauses Amerbach, durch drei Generationen sorgsam gesammelt, ungeschmälert erhalten. Sie wurde mitsamt der Amerbachschen Kunstkammer schon 1861 von der Stadt angekauft und der Universitätsbibliothek überwiesen, zu deren schönsten Besitztümern sie mit ihren rund 6000 Nummern gehört. Die Veröffentlichung, vor allem durch den Erasmusforscher P. S. Allen angeregt, ist jetzt durch den Basler Gymnasiallehrer *Alfred Hartmann* in Gang gebracht[1]) und von der Biblio-

[1]) *Die Amerbachkorrespondenz.* Im Auftrag der Kommission für die öffentliche Bibliothek der Universität Basel bearb. u. hrsg. v. *Alfred Hartmann*, Dr. phil., Lehrer am hum. Gymnasium Basel, I. Bd. Die Briefe aus der Zeit Johann Amerbachs 1481—1513. Mit Register und 6 Handschriftenproben. Basel, Verlag d. Universitätsbibliothek 1942. XXIII, 485 S., Gr.-8°. — Wenigstens anmerkungsweise mag an dieser Stelle noch hingewiesen werden auf die wunderhübsche Neuausgabe der einst von Vadian entdeckten und publizierten Hortulus-Dichtung des *Walahfrid Strabo*, die *W. Näf* und *M. Gabathuler* veranstaltet haben: mit einer sehr

thek selbst finanziert. Die Sammlung reicht von 1481 bis ans Ende des 16. Jahrhundert. Zunächst wird die Korrespondenz des Ahnherrn, des großen Druckers und Verlegers Johannes Amerbach (—1513) in einer sehr weit gezogenen Auswahl vorgelegt. In gewissem Sinn handelt es sich freilich nur noch um eine Nachlese, da die wichtigsten Stücke, die Zuschriften humanistischer Autoren an ihren Verleger, zumeist schon andernorts gedruckt sind. Doch bleibt, abgesehen von zahlreichen Textverbesserungen und Erläuterungen aus Amerbachschen Briefkonzepten, ein im einzelnen oft reizvoller, kulturgeschichtlich unschätzbarer Bestand von Familien-, Freundes- und Geschäftsbriefen; es bleibt die (in den nächsten Bänden zu schildernde) bedeutende Persönlichkeit des Bonifacius Amerbach als lebendiger Mittelpunkt der Korrespondenz; es bleibt schließlich das ganze Milieu des Baseler Patrizierhauses durch mehrere Generationen, das nur aus einer solchen Gesamtedition sichtbar wird. Die Technik der Textwiedergabe ist (leider!) wieder eine völlig andere als die der Pirckheimerausgabe, m. E. unnötig kompliziert in der Wiedergabe besonders der Vokale und Diphthonge. Dafür ist die Kommentierung wesentlich sparsamer, sie entspricht aber, wie mir scheint, durchaus dem, was man billigerweise fordern kann und ist sorgfältig gearbeitet. Die Zahl der veröffentlichten Briefe ist sehr stattlich: annähernd 500! Nicht weniges hätte wohl auch wegbleiben oder durch bloße „Kostproben" und „Beispiele" ersetzt werden können; für die späteren Bände wird eine strengere Beschränkung in der Auswahl versprochen.

Zur **Territorialgeschichte der Reformationszeit** liefert wiederum Basel einen wichtigen Beitrag im vierten Band der von Staatsarchivdirektor *P. Roth* herausgegebenen, drucktechnisch geradezu prachtvoll ausgestatteten *Baseler Reformationsakten*[1]). Er reicht von Juli 1529 bis September 1530, umfaßt also die Zeit unmittelbar nach dem stürmischen Durchbruch der Reformation und läßt uns alle Nöte und Sorgen des Übergangs deutlich erkennen: Bedrohung von außen, vor allem von den katholischen Reichsständen, von Frankreich, Savoyen, Lothringen, König Fer-

anmutigen Übersetzung der Straboschen Verse durch Näf, einer Schriftprobe des St. Gallener Originals und Pflanzenbildern nach Kräuterbüchern des 16. Jahrhunderts (St. Gallen, H. Tschudy u. Co. 1942, 146 S.). — Die Leipziger Dissertation von *Gerhard Hummel*, Die humanistischen Sodalitäten und ihr Einfluß auf die Entwicklung des Bildungswesens der Reformationszeit. Dissertationsdruck 1940. 196 S. führt nicht über das hinaus, was sich aus dem Briefwechsel und den Dichtungen des K. Celtis unmittelbar entnehmen läßt, fördert also nicht.

[1]) *Aktensammlung zur Geschichte der Baseler Reformation* in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. IV. Band: Juli 1529 bis September 1530. Im Auftrage der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel, hrsg. v. *Paul Roth*. Verlag d. histor. u. antiquar. Gesellschaft, Universitätsbibliothek Basel. 1941. XIV, 638 S. Gr.-8°. 21 Schw. Fr. (devisenfrei durch jede deutsche Buchh.).

dinand und den katholischen Schweizerkantonen her; erfolgreiche Bemühungen um ein evangelisches Schutz- und Trutzbündnis mit Zürich, Bern und Straßburg; unendliche Kämpfe mit dem vertriebenen, nach Freiburg übersiedelnden Domkapitel und dem Bischof, dem auch der Kaiser mit einem Mandat vom Augsburger Reichstag zu Hilfe kommt; schwierige Auseinandersetzungen mit Vorderösterreich wegen geistlicher Gefälle in den Grenzgebieten. Aber auch viele innere Nöte: Widersetzlichkeit katholisch gebliebener Bürger, die sich weigern, an der neuen Abendmahlsfeier teilzunehmen (darunter Bonifacius Amerbach und Hans Holbein); Liquidierung der Klöster, Stifter, Kirchenschätze, Kampf des Ehegerichts gegen sittliche Zuchtlosigkeit, Abwehr täuferischer Elemente; Einführung eines neuen Kirchenbanns u. dgl. m. Das alles so aus den Akten eines in seltener Vollständigkeit erhaltenen Lokalarchivs an sich vorüberziehen zu lassen, ist in vieler Hinsicht lehrreich und reizvoll. Den Kunsthistoriker werden besonders die Verzeichnisse damals versteigerter Kirchenschätze interessieren. Es wäre nur zu wünschen, daß der Herausgeber den Lesern die Durchsicht etwas mehr erleichterte: Titelregesten werden fast nirgends gegeben, und manche Stücke (z. B. Nr. 1[1]), Nr. 198 u. a. m.) bedürften dringend der näheren aktenmäßigen Bestimmung und Erläuterung, auch wenn der grundsätzliche Verzicht auf jeden Sprach- und Sachkommentar als berechtigt anerkannt wird.

Im übrigen habe ich nur noch einige kleinere territorialgeschichtliche Studien zu erwähnen. In überaus sorgfältiger und eingehender Befragung sowohl der schriftlichen Quellen wie des Baubefundes untersucht *Johannes Ficker* die Veränderungen, welche *die Reformation im Straßburger Münster* während der Zeit ihrer Herrschaft (bis 1681) vorgenommen hat[2]) und kommt zu dem Ergebnis, daß man im ganzen sehr zurückhaltend und schonend mit den Kunstschätzen des Gotteshauses verfuhr, nur solche Einbauten entfernte, die unmittelbar religiösen Anstoß wecken mußten und insbesondere den hohen Chor unberührt ließ. Das alles wird mit der historischen Eigenart der Straßburger Reformation in engste Verbindung gebracht, die so eine neue Beleuchtung erfährt. — In einer vorwiegend philologischen Untersuchung handelt *F. W. Neumann* über die ersten im Herzogtum Preußen entstandenen und *in polnischer Sprache gedruckten Katechismen von 1545/46*[3]), ihre Vorläufer, Drucker, Zweckbestimmung, ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten, über die sehr heftige Polemik

[1]) Ist hier nicht Z. 9 „gravetur" (gravaretur ?), Z. 13 „exactione liber" und „subsidio" zu lesen ?

[2]) *Johannes Ficker*, Das Bekenntnis zur Reformation im Straßburger Münster = Theolog. Studien u. Kritiken, hrsg. v. Eißfeldt u. Heinzelmann, Bd. 109, 1. Heft. Leipzig (Leop. Klotz, I. C. Hinrichs) 1941. 47 S., 1 Bildtafel, 2,80 RM.

[3]) *Friedrich Wilhelm Neumann*, Studien zum polnischen frühreformatorischen Schrifttum. I. Teil: Die Katechismen von 1545 und 1546 und die Polemik zwischen Seklucyan und Maletius. (= Slavisch-baltische

zwischen ihren Verfassern und ihre Vorlagen. In äußerst sorgfältiger Untersuchung wird für Sekluçyan Luthers kleiner Katechismus in Majors Ausgabe, für Maletius daneben noch Sarcerius und Brenz als Quelle nachgewiesen. Die polnischen Texte selbst werden abgedruckt. Die Polemik hängt mit dem theologischen Gegensatz zwischen Philippismus und integralem Luthertum zusammen. — In einem Vortrag der Lutherakademie in Sondershausen feiert *Heinrich Tilemann* (Auf Grund der vorhandenen Literatur) *Herzog Ernst den Frommen von Sachsen-Gotha* aus Anlaß der Dreihundertjahrfeier seines Regierungsantrittes als Musterbild eines lutherischen Landesvaters[1]). — Eine sorgfältig auf archivalischen Studien aufgebaute Heidelberger Dissertation von *Th. Kaul* erörtert die *Reformation der Grafschaft Leiningen-Hartenburg*[2]). Sie behandelt außer dem lutherischen Kirchenwesen auch das religiöse Volksleben vor und nach der Reformation und bringt im Anhang eine Pfründenübersicht, ein Verzeichnis der Lehrer und Schulmeister, eine Kirchenordnung (wohl erst von 1651) und Kirchenvisitationsprotokolle von 1609. — Schließlich sei noch ein textkritisch sorgsam gesicherter Neudruck von *Ph. J. Speners Pia desideria* erwähnt, den *K. Aland* für Lietzmanns kleine Texte[3]) besorgt hat.

Quellen u. Forschungen, hrsg. v. R. Trautmann, H. XI.) Leipzig (Markert u. Petters) 1941. XI, 91 S. 6 RM.

[1]) *Heinrich Tilemann*, Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha. Festrede, gehalten auf der 9. Hochschultagung d. Lutherakademie zu Sondershausen am 11. August 1940. (Studien d. Lutherakad. Sondershausen hrsg. v. C. Stange, Heft 15.) Gütersloh (Bertelsmann) 1940. 19 S. 0,70 RM.

[2]) *Theodor Kaul*, Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Leiningen-Hartenburg u. d. Entwicklung d. religiösen Verhältnisse bis zum Dreißigjährigen Kriege. Heidelb. theolog. Diss. 1942, 228 S.

[3]) *Philipp Jacob Spener, Pia desideria.* Hrsg. v. Kurt *Aland.* (Kleine Texte f. Vorlesungen u. Übungen, hrsg. v. H. Lietzmann, Heft 170.) Berlin (W. de Gruyter) 1940. 90 S. 3,80 RM.

Mitteilung der Redaktion

Von dem letzten Teil der Aufsatzfolge von Georg Buchwald Kleine Notizen aus Rechnungsbüchern des thüringischen Staatsarchivs Weimar, deren erste Stücke im ARG XXX und XXXI erschienen sind und deren Abschluß (Buchstabe Sp—Z nebst Anhang) in den „Beiträgen zur thüringischen Kirchengeschichte," 1940, S. 456—480 erfolgte (vgl. ARG Jhg. 37, S. 112) hat der Herr Verfasser dankenswerter Weise dem Herausgeber des ARG eine Anzahl von Separatdrucken zur Weitergabe an etwaige Interessenten zur Verfügung gestellt. R.

Damião de Goes

Von **Paul Wilhelm Gennrich**

Die politischen Ereignisse der letzten Jahre gaben uns vielfach Veranlassung, der kulturellen Beziehungen Deutschlands zu Portugal besonders zu gedenken. Das Jahr 1940 war das Jahr des doppelten portugiesischen Staatsjubiläums, da vor 800 Jahren, 1140, Portugal als selbständiger Staat entstand und vor 300 Jahren, 1640, seine Unabhängigkeit durch die Abschüttelung der 80 Jahre lang währenden spanischen Herrschaft wiederhergestellt wurde.

Im Laufe der Geschichte haben stets lebhafte Beziehungen zwischen der portugiesischen und deutschen Nation bestanden. Hier aber sei nur des Mannes gedacht, der zur Zeit der höchsten Blüte Portugals als einer seiner bedeutendsten Vertreter mit dem deutschen Geistesleben auf eine Weise in Berührung kam, die ihm zum Schicksal wurde: Damião de Goes, der Freund des Erasmus und Verehrer Melanchthons. Daß er auch in der Geschichte der Reformation eine Rolle spielte, insofern als er bei den Versuchen von römischer Seite, Melanchthon zurückzugewinnen, als Mittelsmann diente, ist bisher in der deutschen Reformationsgeschichtsforschung unbekannt geblieben[1]). Es sei daher an dieser Stelle über ihn berichtet, indem wir unser Augenmerk vor allem auf seine Beziehungen zu den deutschen Reformatoren und Humanisten richten[2]).

I.

Zunächst einige Mitteilungen über die Quellen und zur Bibliographie aus der portugiesischen Literaturgeschichte.

---

[1]) G. Kawerau in „Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen" (Halle 1902, Schriften des Vereins zur Reformationsgeschichte Nr. 73) schildert die Bemühungen Sadoletos um Melanchthon. Es war ihm jedoch nicht bekannt, wie der Kardinal dazu kam, die Verbindung mit Melanchthon aufzunehmen.

[2]) Ein von der Redaktion dieser Zeitschrift unterstützter Versuch des Verf., den lateinischen Briefwechsel des Damião de Goes im ARG neu zu veröffentlichen (nur die Erasmuskorrespondenz ist schon durch die Leidener Erasmusausgabe allgemeiner bekannt) scheiterte einstweilen an der Ungunst der Kriegsverhältnisse.

Als wichtigste Quelle für den Lebensgang Damião de Goes' dienten die Prozeßakten der Inquisition zu Lissabon in der Torre do Tombo, die 1898 von Guilherme J. C. Henriques in Lissabon veröffentlicht worden sind (Ineditos Goesianos, colligidos e annotados por J. C. Henriques, Vol. II. O processo na Inquisiçao).

Sodann wurde vor allem Goes' lateinischer Briefwechsel ausgewertet: Epistolae Sadoleti, Bembi et aliorum clarissimorum virorum ad Damianum a Goes Equitem Lusitanum, Olispone 1546. Dieser wurde von Joaquim de Vasconcellos neu herausgegeben: As cartas latinas de Damião de Goes editas de J. de Vasconcellos, Porto 1879 (Archeologia artistica Vol. II, Fasc. VIII). Diese Ausgabe erschien jedoch nur in einer geringen Auflage und ist außerhalb Portugals anscheinend kaum beachtet worden. Selbst in Portugal war nur auf der Biblioteca Municipal in Oporto ein Exemplar zu finden, nicht einmal auf der Nationalbibliothek zu Lissabon.

Von den Werken Goes' wurden seine ersten Schriften bereits 1544 gesammelt herausgegeben und in Löwen bei Rutgerus Rescius gedruckt. In Lissabon erschien die erste Ausgabe 1546 bei Luiz Rodriges (Damiani . . . Opera. Olispone apud Ludovicum Rhotorigium typographum 1546). Eine Ausgabe verschiedener kleiner Schriften erschien in Coimbra 1791 unter dem Titel: Damiani a Goes Equitis Lusitani Opuscula. Das Hauptwerk des Portugiesen, die Chroniken der Könige Johann II. (bis zu seinem Regierungsantritt) und Emanuel d. Gr., erschien zuerst in Lissabon in den Jahren 1566/67 und wurde in verschiedenen neueren Ausgaben nachgedruckt (Cronica do Principe D. Joao und Cronica do Serenissimo Senhor Rei D. Emanuel).

An Literatur über Damião de Goes ist als wichtigste biographische Arbeit die von Maximiliano Lemos zu nennen, die er in den Jahren 1920 und 1921 im IX. und X. Jahrgang der portugiesischen Zeitschrift Revista de Historia veröffentlicht hat. Sie faßt die Ergebnisse der bisherigen Einzeluntersuchungen über diesen Gegenstand zusammen. Über die Inquisition in Portugal schrieb der jetzige Direktor des National-Archivs zu Lissabon in der „Torre do Tombo", Antonio Baião, ein grundlegendes Werk: „A Inquisiçao em Portugal e no Brasil, A Inquisiçao no Seculo XVI, Ediçao do Archivo Historico Portugues 1921". Derselbe berichtete auch über einzelne bedeutsame und interessante Prozesse, darunter über den gegen Damião

de Goes in: „Episodos dramaticos da Inquisiçao Portuguesa", I, Porto 1919[1]).

II.

Im Februar des Jahres 1502 wurde Damião de Goes zu Alemquer, nördlich von Lissabon, geboren. Er entstammte väterlicherseits einem alten portugiesischen Adelsgeschlecht; mütterlicherseits waren seine Ahnen vornehmer flämischer Herkunft.

Am Hofe Emanuels I. (1495—1521) mit anderen jungen Adligen erzogen und vielseitig ausgebildet, kam er unter Johann III. 1523 bereits mit 20 Jahren als Sekretär an die portugiesische Faktorei in Antwerpen, von wo aus die weitverzweigten portugiesischen Handelsbeziehungen nach ganz Europa hin geleitet wurden. In den Niederlanden vervollkommnete der junge Portugiese seine Bildung mit großem Eifer. Hier kam er auch zum erstenmal mit den Ideen der Reformation in Berührung. Später bekannte er vor dem Inquisitionsgericht[2]), daß das lutherische Wesen in den Niederlanden ganz allgemein geherrscht habe; er selbst wäre damals dem Irrtum anheimgefallen, daß die Ablässe des Papstes wenig Wert hätten und die Ohrenbeichte bei Gott nichts nütze. In Antwerpen lebte zu der Zeit ja auch Cornelius Graphaeus, der im Jahre vor der Ankunft des Portugiesen sein durch die Herausgabe der Schriften Johann Popper v. Gochs zum Ausdruck gebrachte Bekenntnis zur Reformation auf dem Marktplatz zu Brüssel öffentlich widerrufen, seine Vorrede zu Gochs Hauptschrift „de libertate Christiana" verbrennen und von der Kanzel der Frauenkirche zu Antwerpen seinen Widerruf wiederholen mußte. Bei seinem Bruder, Johannes Graphaeus, ließ Goes seine ersten Schriften drucken. Im selben Jahre, in dem Goes nach Antwerpen kam, erlitten die ersten Märtyrer des Evangeliums zu Brüssel den Flammentod. So konnte es denn nicht anders sein, als daß die neue Bewegung auch den allem geistigen Leben weit aufgeschlossenen Portugiesen zum mindesten stark interessierte, wenn nicht innerlich berührte.

[1]) Nach Abschluß meiner Arbeit erschien ein eingehendes Werk über Damião de Goes und seine Beziehungen zu Deutschland als portugiesische Dissertation des deutschen Lektors an der Universität Coimbra, Dr. Albin Eduard Beau: As Relações Germanicas do Humanismo de Damião de Goes, Coimbra 1941.

[2]) Prozeß, Henriques, a. a. O. S. 56f. u. 73.

1529 erhielt Goes von seinem König einen diplomatischen Auftrag an König Sigismund von Polen. Damit begannen seine ausgedehnten Reisen durch Nordeuropa. Die erste Reise führte ihn über Danzig und Wilna bis nach Krakau. Anläßlich einer zweiten diplomatischen Reise zu Friedrich I. von Dänemark kam Goes im Frühjahr 1531 auch nach Lübeck, wo er im Hause des Bürgermeisters logierte. Dieser fragte ihn, ob er wohl Johann Pomeranus gern kennenlernen möchte. Bugenhagen war bekanntlich im Herbst des Jahres zuvor nach Lübeck gekommen und hatte hier soeben seine neue Kirchenordnung eingeführt. Was konnte unsern wissensdurstigen Portugiesen mehr interessieren als die Bekanntschaft des berühmten lutherischen Predigers! Mit Freuden stimmte er dem Vorschlag des Bürgermeisters zu, der denn Bugenhagen mit noch anderen hervorragenden Vertretern der Stadt zum Essen einlud. Goes hörte bei dieser Gelegenheit wohl auch von Bugenhagens Kirchenordnung, denn später erwähnt er in seinem Prozeß ein Werk des Pommers in deutscher Sprache „über die Regierung der Stadt", das er jedoch weder gesehen noch gelesen habe[1]).

Die Begegnung mit Bugenhagen hatte auf Goes offenbar solchen Eindruck gemacht, daß er beschloß, nach Wittenberg zu reisen, um auch die dortigen Häupter der Reformation kennenzulernen. Er hatte eigentlich die Absicht gehabt, von Lübeck sich direkt nach Posen zu begeben, wohin er einen neuen diplomatischen Auftrag hatte. Nun aber unterbrach er die Reise, um zuvor einen Abstecher nach der Lutherstadt zu machen.

II.

Am Nachmittag des Palmsonntags, den 2. April 1531, traf Damião de Goes in Wittenberg ein[2]). Im Begriffe, bei seiner Herberge abzusteigen, kam der Hausherr auf ihn zu, um ihm zu sagen: Wenn er Luther hören wolle — der predige gerade in der Kirche! Unverzüglich machte sich der Gast wieder auf den Weg, wozu der Wirt einen Jungen mitschickte, ihm den kürzesten Weg zur Kirche zu zeigen.

[1]) Prozeß, a. a. O., S. 32.

[2]) Prozeß, S. 32f. u. 49f. M. Lemos, a. a. O., gibt als Datum der Ankunft den 16. März an. Das wäre jedoch Donnerstag vor Lätare gewesen, wogegen Palmsonntag 1531 auf den 2. April fiel.

Luther predigte deutsch. Infolgedessen verstand der Portugiese nichts. Lediglich einigen Stellen, die Luther lateinisch zitierte, konnte er entnehmen, daß die Predigt über den Text des Sonntags handelte[1]). Da sich Goes schließlich langweilte, verließ er noch vor Schluß der Predigt wieder das Gotteshaus. Wie in Lübeck bemühte sich auch hier wieder der Hausherr, seinen vornehmen portugiesischen Gast mit den Reformatoren zusammenzubringen. Er schlug vor, jene zum Essen einzuladen, was denn auch sogleich am folgenden Tage geschah. Außer Luther und Melanchthon war noch der Festungshauptmann von Wittenberg geladen. Luther äußerte bei Tisch — so weiß Goes nach vierzig Jahren noch zu berichten —: Alles, was er tue, geschehe zu einem guten Zweck, nämlich um das deutsche Volk zur Wahrheit zurückzuführen und die Seelen zu retten, die in Irrtum und Verderben dahingingen. Mehr aber noch habe Melanchthon sich im Gespräch verbreitet. Dabei habe er erklärt, er folge Luthers Lehre, weil ihm die Wahrheit zu sein schiene, was jener sage und lehre. Während er so sprach, habe Melanchthon ihm, dem Portugiesen, und den andern offen in die Augen geschaut. Nachmittags ging dann die ganze Tischgesellschaft zur Festung, wo gevespert wurde. Darauf begab man sich auf Luthers Bitten in dessen Haus, wo man bei Äpfeln und Nüssen verweilte, die Frau Käthe selbst gastlich auftrug. Melanchthon bat dann, auch noch zu ihm zu kommen, damit der Gast sähe, wie arm er wäre. Luther blieb nun zu Hause, während Goes und der Hauptmann mit Melanchthon gingen. Sie trafen Melanchthons Gattin beim Spinnen an, bekleidet mit einem alten Rock aus Steifleinwand. So überzeugten sie sich von Melanchthons Armut. Schließlich begleiteten Melanchthon und der Hauptmann den Portugiesen in seine Herberge und gingen darauf, ein jeder für sich, nach Hause.

Am Dienstag besichtigte Goes noch die Kirche der Reformatoren und sprach auf dem Rückwege bei ihnen selbst noch einmal vor, um ihnen zu sagen, daß er nun sehr weit fort ginge.

Als er dann gerade bei den Reisevorbereitungen war, erschien Melanchthon bei ihm! Sie speisten zum letztenmal zusammen, dann

[1]) Luther predigte am Nachmittag des Tages in der Tat über die Palmsonntagsepistel Phil. 2, 5ff. (WA 34 I, 181). Buchwald, Luther-Kalendarium, Lpzg. 1929, S. 79.

nahmen sie voneinander Abschied, und der Portugiese machte sich auf den Weg zur Stadt hinaus.

Warum hatte Melanchthon ihn noch einmal besonders aufgesucht? Was hatte ihn zu ihm getrieben? — Bei vertraulicher Tischgemeinschaft waren sie gewiß einander nähergekommen und hatten Gefallen aneinander gefunden. Nur mit größter Hochachtung spricht Goes später von Melanchthon als einer „Säule Deutschlands“[1]).

III.

Nach dieser Wittenberger Episode setzte Goes nun seine Reise nach dem Osten fort. Dabei begegnete er in Marienwerder einem anderen Lutheraner: Paulus Speratus. Dieser war offenbar hocherfreut, mit einem so weitgereisten und gebildeten Mann wie unserm Portugiesen zusammenzukommen. Der Schwabe mag sich hier im fernen Osten einsam und wenig glücklich gefühlt haben, wie aus einem Abschiedsgruß hervorgeht, den er dem Portugiesen mit auf den Weg schickt, bedauernd, daß die Zeit ihres Beisammenseins so kurz bemessen sein mußte. Dennoch sei er glücklich, in diesem barbarischen Lande einmal einen Menschen gesehen zu haben, der den Namen Mensch gegenüber den dortigen Barbaren verdiene[2]).

Nach den Niederlanden zurückgekehrt, übernahm Goes zunächst wieder die Geschäfte als Sekretär der Faktorei in Antwerpen. Anfang 1532 siedelte er jedoch nach Löwen über, um an der dortigen Universität sich ganz dem humanistischen Studium zu widmen. Er

---

[1]) In „Hispania etc.“, Opuscula, Coimbra 1791, S. 79: „... Philippum Mellanchthonem, columen Germaniae. Fateor cum hoc tempore cum illis antiquis Hispanis in arenam descendere potuisse, si se Theologiae ac fidei negotiis non implicuisset, quibus dum incumbit, contabescunt studia illa, ob quae nostro aevo inclaruit.“

[2]) 2. Epistolae etc. — Ich zitiere nach Vasconcellos, As cartas latinas, Porto 1879. Nr. 1: Paulus Speratus episcopus Prussiae Pomezaniensis. Vellicabat mihi sub hespernam vesperam nescio quis genius auriculam, quo primum te aspexi, D. a. G. ex incognitis amantissime, sed cui notior esse cuperem. Verum temporis obsequendum. Tu arduis regis tui negotiis inhias; ergo festinato abeundum tibi, proinde alter ab altero dividimur. Hoc tamen me beat, quod in hac barbara terra semel hominem vidi, qui hominis nomen prae barbaris istis meretur. Vale, me tuum esse finito. Haec scleri manu. Utinam dominus sit dux et redux tuus in patriam dulcem meam. Iterum vale. 12 Sept. Anno 1531.

wohnte hier bei Rutgerius Reseius, durch den er auch mit dem Kreis der dortigen Humanisten in Berührung kam, wie Conrad Goelenius, Clenardo[1]), Jacobus Latomus[2]) und den großen Spanier Luiz Vives[3]).

Schon längst war es sicherlich Goes' brennendster Wunsch, Erasmus, von dem er in Löwen so viel gehört hatte, kennenzulernen. Als ihm die Ärzte nach dem angestrengten Studium, durch das er sich offenbar eine Augenkrankheit zugezogen hatte, zu einer Ausspannung rieten, benutzte er die Gelegenheit zu einer größeren Reise, deren erstes Ziel Freiburg i. Br. war. Rutgerus Reseius hatte ihm ein Empfehlungsschreiben an Erasmus mitgegeben. Dieser lud den Portugiesen daraufhin zum Essen ein, wobei sie sich „über humanistische Dinge" unterhielten[3]). Erasmus scheint dem portugiesischen Gast gegenüber zunächst sehr zurückhaltend gewesen zu sein. Denn später entschuldigte er sich bei diesem, als er bereits wieder nach Löwen zurückgekehrt war und an Erasmus geschrieben hatte, daß er — Erasmus — einen so aufrichtigen Freund so kühl bei sich aufgenommen habe; aber es kämen oft Leute zu ihm, die ins Gesicht ganz anders täten, als sie es meinten, wie er hinterher habe feststellen müssen. Daher käme seine Zurückhaltung Fremden gegenüber. Er schäme sich deswegen vor Damião. Aber dieser habe ihn ja durch seine zwei Briefe getröstet, daß er es ihm nicht übelgenommen habe[4]). Goes und Erasmus faßten dann bald solche Zuneigung zueinander, daß sich eine innige, bis zum Tode des Erasmus andauernde Freundschaft daraus entwickelte.

Nach dieser ersten Begegnung mit Erasmus setzte Goes seine Reise fort nach Basel. Hier schloß er eine Menge Bekanntschaften in dem Kreise der dortigen Humanisten. Da lernte er Sebastian Münster[5]) kennen, zu dessen Kosmographie (Cosmographia 1535) der Portugiese

---

[1]) Über Clenardo vgl. Goncalves Cerejeira (jetziger Kardinal-Erzbischof von Lissabon): Clenardo, O Humanismo em Portugal, Coimbra 1926.

[2]) Cerejeira, a. a. O., S. 249, glaubt aus einer Bemerkung Clenardos in einem Brief an Latomo vom 12. Juli 1539 schließen zu können, daß jener die Hoffnung hegte, Melanchthon zu bekehren! Die Bemerkung lautet: „. . . et quendam in Germania pericliter privato colloquio."

[3]) Prozeß, S. 33.

[4]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 41, vom 25. Juli 1533.

[5]) Prozeß, S. 33.

zehn Jahre später eine Richtigstellung verschiedener falscher Behauptungen über die Iberische Halbinsel „zur Verteidigung Spaniens“[1]) schrieb. Auch mit Simon Grynaeus wurde Goes näher bekannt, sowie mit Bonifacius Amerbach, den Erasmus unserm Portugiesen später als besonders zuverlässigen Freund empfahl[2]).

IV.

Nach Löwen zurückgekehrt, wurde Goes im Frühjahr 1533 von seinem König nach Portugal zurückberufen, um das Amt eines Schatzmeisters des Indienhauses in Lissabon zu übernehmen. Er reiste diesmal über Land, um auch Paris kennenzulernen. Hier besuchte er einen portugiesischen Franziskaner, namens Roque de Almeida, der Goes, wie dieser später in seinem Prozeß mitteilt[3]), um seine Bekanntschaft mit Luther und Melanchthon sehr beneidete. Er eröffnete seinem Landsmann damals im Vertrauen den Plan, für zwei bis drei Jahre nach Wittenberg zum Studium zu gehen, um dann die Reformatoren mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können. Er bat Goes flehentlich um ein Empfehlungsschreiben an Melanchthon, was er auch erhielt. Später sollte Goes mit dem Franziskaner noch einmal zusammentreffen!

Als Goes Ende 1533 nach zehnjähriger Abwesenheit wieder in seine Heimat kam, stand er dort im Mittelpunkt des Interesses. Allerseits mußte er nun erzählen von seinen Reisen und Bekanntschaften, insbesondere von Luther und Melanchthon. Der König besprach mit Goes die Möglichkeit, Erasmus für die Universität Coimbra zu gewinnen[4]). Erasmus hatte selbst schon Johann III. seinen „Chrysostomus“ mit den übertriebensten Schmeicheleien gewidmet, so daß der König wohl hoffte, seinen eigenen Ruhm vermehren zu können, wenn er diese Leuchte der Wissenschaft und weltberühmten Vertreter des auch in Coimbra seit kurzem eingezogenen Humanismus in seinen Dienst zog. Ebenso versuchte der König später auch Clenardo

---

[1]) Pro Hispania adversus Munsterum defensio, in: Hispania etc., Opuscula, a. a. O., S. 87ff. Epistola Damiani a Goes ad Io. Jacobum Fuggerum, Lovanii 11. Aprilis Anno 1542. Opuscula S. 107.

[2]) In dem oben erwähnten Brief, s. Anm. 2!

[3]) Prozeß, S. 50 u. 72.

[4]) Prozeß, S. 74.

in Portugal festzuhalten[1]) und bot ihm 1537 einen Lehrstuhl in Coimbra an, den der Niederländer jedoch die Rückkehr in seine Heimat vorzog.

Goes selbst hielt es nicht in seinem Vaterlande. Er suchte sich bald allen dortigen Verpflichtungen zu entziehen und wandte sich „mit brennendstem Verlangen nach der Wissenschaft" — wie er selbst später in seinem Prozeß bekennt — wieder nach Deutschland.

V.

Vor allem zog es unsern Portugiesen zu Erasmus hin, mit dem er auch während seiner Abwesenheit in Portugal in brieflicher Verbindung geblieben war[2]). Am 11. April 1534 teilte Erasmus Goes mit, daß alles für sein Kommen vorbereitet sei: Er überlasse ihm von seinem eigenen Hause einen Teil, der ganz vornehm und abgelegen sei; dort würde er ein anachoretisches Leben führen. Wenn es ihm da jedoch nicht gefalle, könne er auch anderswo unterkommen[3])

Goes zögerte nicht lange und verweilte dann vier bis fünf Monate im Hause seines großen Freundes. Von nun an blieben sie in ständiger Verbindung miteinander, auch nachdem Goes zum weiteren Studium nach Padua gegangen war.

Als sich Goes bereits wieder auf der Reise befand, gab ihm sein väterlicher Freund — Erasmus war ja mit seinen siebzig Jahren fast doppelt so alt wie der kaum dreiunddreißig Jahre alte Portugiese! — den guten Rat auf den Weg, weder in gutem noch in schlechtem Sinne von den „Sekten" zu sprechen und so zu tun, als kümmere

---

[1]) Clenardo war von Salamanca aus zum Lehrer des Infanten D. Henrique nach Portugal berufen worden und hier fünf Jahre geblieben, während derer er große Bedeutung für den Humanismus in Portugal gewann. Vgl. Cerejeira, O Humanismo em Portugal a. a. O.

[2]) Erasmus hatte ihm u. a. am 11. März 1534 mitgeteilt, daß er sich kürzlich damit beschäftigt habe, Goes' Erstlingsschrift ins Deutsche zu übersetzen. (Es war: Legatio Magni Indorum imperatoris Presbyteri Johannis ad Emanuelem Lusitaniae Regem Anno Domini MDXIII. Antwerpen, bei Joh. Graphaeus 1532). Einige Tage darauf wußte Erasmus auch schon, dass Goes die Absicht hatte, nach den Niederlanden zurückzukehren, was Erasmus in einem Brief an C. Graphaeus erwähnt. (Zitiert bei Lemos, a. a. O., nach Erasmus, Opera omnia Vol. III.)

[3]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 43.

er sich nicht um sie und kenne sie gar nicht. Die Verstellungen der Menschen seien mannigfaltig und es werde für seine Sache nicht sehr dienlich sein, wenn häufige Briefe zwischen Melanchthon oder Grynaeus und ihm hin- und hergingen[1]).

Anfang des folgenden Jahres schrieb Erasmus „krank und halbtot im Bett liegend" an den Portugiesen nach Padua, ihn väterlich ermahnend, die Wissenschaften zu ehren, damit sie ihn ihrerseits auch einmal ehrten. In Italien sei es keine Schande, wenn selbst weiße Haare an den öffentlichen Vorlesungen teilnähmen. Grüße an Bembo fügte er hinzu[2]). Im Mai klagt ihm Erasmus wieder über seinen Gesundheitszustand. Es ginge ihm so schlecht, daß sein Geist daran denke, dies elende Haus zu verlassen, worin ihm bereits eine Reihe von Freunden in Brabant vorangegangen seien. Er müsse sich in der Lektüre mäßigen. Sigismund Gelenius habe ihm Anmerkungen zu Plinius gewidmet, aber unglücklicherweise trotz seines Abratens eine ganz fehlerhafte Handschrift zugrunde gelegt — ein unverzeihliches Vergehen! Von Italienern werde er in Schmähschriften bekämpft, und Luther schreibe schon gar nichts mehr, worin er ihn nicht als Papisten und Widersacher Christi beschimpfe. Der Mensch wüte geradezu und habe einen mörderischen Haß gefaßt! Ihm selbst gehe es so schlecht, daß er sich des Schreibens und der Studien gänzlich enthalten müsse, wenn er am Leben bleiben wolle — aber das sei ja kein Leben mehr! „Wir alle stehen in des Herrn Hand!", so schließt er seinen letzten Brief an Goes aus Freiburg[3]).

Bald darauf trat Erasmus seine Reise nach Brabant an, zu deren Ziel er nicht mehr hingelangen sollte, da Krankheit und Tod ihn in Basel festhielten. Von hier erhält Goes im August 1535 wieder einen Brief[4]). Der Portugiese hatte ihm zuletzt am 12. Juli aus Augsburg[5]) geschrieben, wohin jener wegen seiner Krankheit gereist war. Goes litt nämlich an Schwindelanfällen, worüber er auch schon früher

[1]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 44.

[2]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 42, irrtümlich auf 1534 datiert.

[3]) As cartes latinas, a. a. O., Nr. 45, vom 21. Mai 1535.

[4]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 46, vom 18. August 1535.

[5]) In Augsburg war Goes bei Fugger und besuchte er auch Peutinger, in dessen berühmter Bibliothek ein portugiesisches Werk über die Entdeckungsfahrt nach Indien sein besonderes Interesse fand. Er versuchte es später durch Fuggers Vermittlung zu erwerben. As cartas latinas, Nr. 34 u. 39.

Erasmus gegenüber geklagt hatte. Dieser hatte ihm deshalb in seinem letzten Brief auch Mäßigung in der Lektüre empfohlen. Jetzt gibt er seiner Verwunderung über die Hartnäckigkeit dieses Leidens bei einem so jungen Mann wie Goes zum Ausdruck und meint, in Italien gäbe es doch vorzügliche Ärzte, die ihm wirksame Mittel dagegen anraten könnten. Er empfiehlt ihm, sich ganz der Lektüre zu enthalten, besonders nach dem Mittag- und Abendessen, und rät ihm, das Lesen durch Unterhaltung mit wissenschaftlich interessierten Menschen zu ersetzen. Der Portugiese hatte Erasmus gegenüber von seiner Sehnsucht nach der Zeit des gemeinsamen Lebens und Lernens gesprochen. Dem aber entgegnet Erasmus, er — Goes — habe von dem Tausch Deutschlands mit Italien und Erasmussens mit Bembo und Buonamici mehr Gewinn als Diomedes, der seine eherne Rüstung gegen die goldene eintauschte. Sodann kommt der greise Freund auf sich selbst zu sprechen. Goes hatte ihm ein noch recht langes Leben gewünscht. Dieser Wunsch kann dem lebensmüden Gelehrten jedoch nur den Stoßseufzer entlocken: „O daß der Herr doch beschließen möge, mich aus diesem rasenden Zeitalter in seine Ruhe abzuberufen!“ Weiter schreibt er, daß er sich in Basel wegen der Herausgabe seines „Concionato“ aufhalte. Dem Gelenius wünscht er alles Gute, nur nicht Reichtum, denn der mache träge im Schaffen. Sodann äußert er sich über literarische Stilfragen im Anschluß an eine Bemerkung des Portugiesen über eines seiner Werke, wobei Erasmus die Ansicht vertritt, daß gerade solche Schriften, die das Geschäft der Religion betreiben, sich von ciceronianischer Fülle und Glanz des Ausdrucks fernhalten müßten. Schließlich kommt er noch auf die Lage in Deutschland zu sprechen. Ganz Niederdeutschland sei inzwischen von den Wiedertäufern verwüstet und Münster erstürmt worden. Melanchthon habe der König von Frankreich zu einem Gespräch aufgefordert, das aber nicht zustande gekommen sei. In Wittenberg wüte die Pest, ebenso habe sie in Augsburg und Straßburg begonnen, um sich zu greifen. Aus England ergehe das Gerücht, daß der König den Bischof von Rochester und Thomas Morus habe hinrichten lassen.

So ist der alte und kranke Gelehrte doch geistig immer noch außerordentlich rege und nimmt an den Zeitereignissen lebhaften Anteil.

Wie sehr dem Portugiesen das Wohlergehen des Erasmus am Herzen lag, zeigt ein Brief, den er im Herbst des Jahres an Amerbach

in Basel richtet[1]). Da Erasmus nun in Basel sei, wo ihm das Klima besser als in Freiburg bekomme, bittet er Amerbach, um Gottes willen dem Alten beizustehen, wie es seine Wissenschaft und seine Jahre erforderten.

Nach einem Brief vom Ende des Jahres[2]), in dem Erasmus u. a. mitteilt, daß sein „Ecclesiastes" in 2600 Stück gedruckt sei, ferner über Sadoletos Römerbriefkommentar, der von der Sorbonne nicht gebilligt worden war, bemerkt, er habe auch schon den Verfasser gewarnt gehabt, empfing Goes zu Beginn des folgenden Jahres 1536 sehr beunruhigende Nachricht von dem Freunde[3]). Über einen Monat schon sei er ans Bett gefesselt. Zu dem alten Übel sei noch ein Geschwür am äußersten Rückgrat hinzugekommen, so daß er weder liegen noch sitzen könne. Kein Mittel helfe mehr gegen die Schmerzen, nur im Tode könne er noch Ruhe finden.

Goes antwortet sofort in einem längeren Schreiben[4]), den Kranken zu trösten suchend. Er spricht von gemeinsamen Freunden und Erasmus' literarischen Arbeiten. Er äußert ferner den Wunsch, nach Erasmussens etwaigem Ableben seine sämtlichen Werke drucken zu lassen. Jener solle zu dem Zweck alle seine Schriften, sowohl die profanen wie die kirchlichen, der Reihe nach in einem Katalog aufschreiben, mit der Angabe, welche er fortgelassen wünsche oder welche besonders gedruckt werden sollen. Auch brenne er — gäbe es doch niemanden, der nicht nach Ruhm begierig sei! — von unglaublicher Begier, Erasmus' Biographie zu schreiben. Wenn er im Mai oder Juni zu ihm komme, könne er wohl das Nötige dazu mit ihm besprechen.

Die Ankündigung seines Kommens machte Goes dann wirklich wahr. Es drängte ihn, seinen großen Freund noch einmal zu sehen und Abschied von ihm zu nehmen. Bis zu seinem letzten Atemzuge blieb er bei ihm. In einem Brief an Graphaeus schildert er den Tod des gemeinsamen Freundes[5]). Anderthalb Monate später schreibt er,

[1]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 78, vom 28. September 1535.

[2]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 47, vom 15. Dezember 1535.

[3]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 47.

[4]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 49, vom 26. Januar 1536.

[5]) Erwähnt bei Lemos, a. a. O., auf Grund einer Angabe bei Lopes de Mendonca in „Damião de Goes e a inquisiçao de Portugal", Lissabon 1859, S. 72, die es mir nicht möglich war, nachzuprüfen.

wieder in Padua, an Amerbach[1]): Der Tod der Eltern oder Geschwister wäre ihm nicht schwerer gewesen, als der ihres geliebten Erasmus, den er umarmt und geküßt habe, als ob er ein Halbgott gewesen wäre. Er wüßte nicht, ihn jemals unüberlegt gekränkt zu haben und niemals habe er an dem Wohlwollen und der Liebe gezweifelt, worin Jesus Christus sie so innig verbunden hätte, daß nur sein Hinscheiden aus dem Leben und nichts anderes dieses Band brüderlicher Freundschaft zu zerschneiden vermochte.

VI

Vor Antritt seiner Italienreise war Goes noch einmal in die Niederlande zurückgekehrt, um hier seine persönlichen Angelegenheiten zu regeln. Er reiste dabei über Straßburg, um auch die dortigen Reformatoren kennenzulernen. Auf dem Wege dorthin kam er auch über Schlettstadt, wo er Beatus Rhenanus, den Freund und Gesinnungsgenossen des Erasmus, aufsuchte[2]). In Straßburg angekommen, wurde bald eine Begegnung mit Bucer, Capito und Hedio herbeigeführt. Goes' Gastgeber lud jene protestantischen Führer Straßburgs zum Essen ein, damit der Portugiese sie „von Angesicht sehen" sollte. Im Verlauf der Unterhaltung, in der es um die lutherische Lehre ging, wobei Goes für die Sache Roms eingetreten zu sein behauptet, soll demgegenüber Bucer, zu Capito gewandt, entgegnet haben: „Tanto magis debemus adniti!"[3]) Gewiß aber fanden sie mit dem portugiesischen Gast auch manche Berührungspunkte in ihren gleichen humanistischen Interessen und der gemeinsamen Verehrung des Erasmus. Hedio hatte außerdem mit Goes auch gemeinsame Beziehungen zu Vives, dessen Schrift „de subventione pauperum" der Straßburger Reformator 1533 ins Deutsche übersetzt hatte.

In den Niederlanden hielt sich Goes dann nur kurz auf. Schon Ende August erreichten ihn hier einige Briefe nicht mehr, die Erasmus ihm nachgesandt hatte. Es waren Briefe aus Wittenberg, von dem

---

[1]) Ac cartas latinas, a. a. O., Nr. 74, vom 31. August 1536.

[2]) Dieser Besuch in Schlettstadt ist nirgends erwähnt, kann aber aus einem späteren Brief geschlossen werden, worin Rhenanus dem Portugiesen einen Bekannten aus Schlettstadt, der ihn damals von dort weiter auf den Weg geleitet habe, empfiehlt. As cartas lat., Nr. 35.

[3]) Prozeß, S. 34. Im Text steht dort „adriti", was jedoch ein Druck- oder Schreibfehler sein dürfte.

erwähnten Franziskaner Almeida und von Melanchthon. An beide hatte Goes von Freiburg aus geschrieben. Was der Inhalt jener Briefe war, läßt sich nicht mehr feststellen, da sie verloren sind und auch Goes selber später in seinem Prozeß sich nicht mehr daran erinnern zu können behauptete[1]). Goes reiste nun zunächst nach Genf. Hier wohnte er im selben Hause wie der Reformator der Stadt, Farel. Bei gemeinsamer Mahlzeit kam man auf das Thema der Messe zu sprechen, um die ja in Genf ein harter Kampf gegangen war. Der Reformator lobte das Abendmahl gegenüber der römischen Messe. Als der Portugiese ihm jedoch widersprach unter Berufung auf eine Stelle aus den Paulusbriefen, habe Farel darüber gelacht und entgegnet: Es gäbe jetzt Leute, welche die Heilige Schrift besser verstünden als Sankt Paulus[2])! Im September 1534 traf Goes schließlich in Padua ein. Vier Jahre blieb er dort, sich vielseitigem Studium hingebend.

Auf Erasmus' Empfehlung wurde der Portugiese auch von Pietro Bembo freundlich aufgenommen. Dieser berichtete über ihn nach Freiburg: Goes sei ein Mann „von den besten Sitten, mit aller Vornehmheit und angenehmem Wesen begabt, doch sehr bescheiden"[3]). Es entspannen sich bald lebhafte Beziehungen zwischen beiden, wovon eine noch bis nach Goes' Rückkehr nach Portugal fortgeführte Korrespondenz zeugt[4]). Auch mit Lazaro Buonamici[5]) und Celio Calcagnini trat Goes in Verbindung.

Als alten Bekannten traf Goes in Padua seinen Landsmann Roque de Almeida wieder. Dieser war inzwischen tatsächlich in Wittenberg gewesen und hatte es mittels der Empfehlung, die Goes ihm in Paris an Melanchthon gegeben hatte, verstanden, an die Reformatoren heranzukommen. Nun erschien er unter dem Namen eines Hieronimus von Pavia wiederum mit Empfehlungsschreiben von Melanchthon, ja sogar von Luther selbst[6]), an Goes. Dieser nahm seinen Lands-

---

[1]) Prozeß, S. 50.

[2]) Prozeß, S. 36f.

[3]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 5, vom 3. November 1534.

[4]) As cartas latinas, a. a. O., Nr. 13 (5. April 1539); Nr. 26 (11. Januar 1541); Nr. 40 (3. Oktober 1546).

[5]) Vgl. As cartas latinas, Nr. 14 und 16.

[6]) Den Brief Luthers behauptet Goes später sogleich zerrissen zu haben. Ob auch den von Melanchthon, wisse er nicht mehr. Jedenfalls aber habe

mann für einige Tage bei sich auf, da er mittellos war. Da plauderten sie über Wittenberg, und Almeida wußte zu erzählen, wie er mit Luther disputiert habe. Luther habe dabei aufbrausend geäußert: „Ihr Spanier seid alles Sophisten und streitet wider die Wahrheit!“[1]) Der Franziskaner konnte sich andererseits, wie es scheint, dem Einfluß der Reformatoren doch nicht entziehen. Goes hielt ihn jetzt jedenfalls selbst für einen Lutheraner. Der Aufenthalt eines solchen in seinem Hause war ihm offenbar nicht gerade angenehm. Er behauptet später in seinem Prozeß, jenem erklärt zu haben, er möge sein geistliches Gewand ablegen und hingehen, wo er wolle; er — Goes — wünsche nicht einen Abtrünnigen in seinem Hause zu beherbergen. Darauf habe sich der Franziskaner nach Venedig begeben und sei schließlich Alchimist geworden[2]). Trotzdem aber scheint Goes die Beziehungen zu ihm nicht ganz abgebrochen, ja sich auch seiner lutherischen Ketzerei gegenüber doch nicht so völlig ablehnend verhalten zu haben. Denn beide kamen in Padua wie in Venedig noch wiederholt mit einem dritten Landsmann zusammen, dem Jesuiten Simon Rodrigues, der Goes einmal zum Verräter werden sollte. Vor dem Inquisitionsgericht in Lissabon plauderte dieser später aus[3]), daß er damals mit Goes und Almeida zusammen war und mit ihnen über die lutherische Ketzerei disputiert habe. Beide hätten die Sekte Luthers verteidigt, der ehemalige Franziskaner freilich am hartnäckigsten. Aber auch Goes habe Luthers Lehre gelobt, so daß der Jesuit ihn für einen Anhänger der lutherischen Sekte und Ketzerei habe halten müssen. Jedenfalls habe jener mit

er ihn niemandem gezeigt. Prozeß, S. 51. Joh. Albrecht in „Beiträge zur Geschichte der Portugies. Historiographie des 16. Jahrhunderts“, Halle 1915 (Historische Studien, hrsg. von R. Fester), bemerkt in Anm. 6 seiner Schrift: „Nach Vasconcellos, Bibliographia, S. 13, Anm. 2, existieren noch ein Brief von Goes an Melanchthon aus Padua 1537, zwei Melanchthons an Goes (einer undatiert nach Freiburg und einer 1535 nach Padua) und ein Brief Luthers an Goes (undatiert).“ Dies ist jedoch ein Irrtum Albrechts! Vasconcellos behauptet nur, jenen Briefwechsel aus einer genauen Prüfung der Prozeßakten erheben zu können, nicht aber, daß die Briefe heute noch existierten! „Por um exame minucioso do processo apariamos o seguinte . . .“ (Joaquim de Vasconcellos, Damiao de Goes. Novos Estudos, Porto 1897. In: „Renascenca Portuguesa“.)

[1]) Prozeß, S. 79.

[2]) Prozeß, S. 50.

[3]) Prozeß, S. 6ff. u. S. 12f.

ihr sympathisiert. Der Streit ging vor allem um die Gewalt des Papstes und die Beichte. Als besonders ketzerisch war dem Jesuiten die Äußerung von Goes in Erinnerung geblieben, „daß die Menschen gewiß sein könnten, in der Gnade zu stehen". Sogar eine Schrift von Luther scheint in Goes' Besitz gewesen zu sein, denn sein Denunziant glaubt sich später daran zu erinnern, daß jener ihm damals ein Buch Luthers über den Prediger Salomo geliehen habe[1]).

Die Bekanntschaft mit Simon Rodrigues brachte Goes auch mit dem Stifter des Jesuitenordens selbst in Berührung. Rodrigues war bekanntlich der vierte unter den ersten Gefährten des Ignatius von Loyola und wurde später der Organisator des Ordens in Portugal. Jetzt befand er sich nach der kurz zuvor erfolgten Gründung des Ordens Jesu mit seinem Meister in Venedig. Diesem machte Rodrigues von den ketzerischen Neigungen seines Landsmanns Goes Mitteilung. Loyola erteilte Goes deswegen Vorwürfe, kam dann aber selbst mit einigen Ordensbrüdern von Venedig nach Padua, um sich mit ihm wieder auszusöhnen. Sie wohnten sogar in seinem Hause.

Das war wahrscheinlich im Jahre 1537. Im selben Jahr begannen auch die Beziehungen Goes' zu Sadoleto, die für uns von so besonderem Interesse sind.

VII.

Kardinal Jacobo Sadoleto war damals in Rom als Mitglied der Reformkommission tätig, als er von Damião de Goes und dessen Bekanntschaft mit den Wittenberger Reformatoren erfuhr. Ein Paduenser Studiengenosse von Goes, der junge böhmische Adlige Peter Bohemus, der, zur Erledigung hoher Aufträge nach Rom gekommen, auch mit dem Kardinal einige Stunden zusammengewesen war, hatte diesem ausführlich davon erzählt. Da kam der Kardinal, dem die Wiederherstellung der Einheit der Kirche schon immer am Herzen lag, auf den Gedanken, sich durch Vermittlung des Portugiesen persönlich an Melanchthon zu wenden. So verfaßte er denn sein bekanntes liebenswürdiges Schreiben an ihn vom 19. Juni 1537[2]) und

[1]) Es dürfte Luthers Vorlesung über den Prediger Salomo vom Jahre 1526 gewesen sein, die 1532 gedruckt worden war: „Annotationes in Ecclesiasten", WA 20.

[2]) C. R. 3, 379ff. 488 Exc. 112 C 3, 201. Vgl. auch Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen, a. a. O.

gab es mit einem Begleitschreiben an Goes[1]) dem böhmischen Edelmann nach Padua mit. In seinem Schreiben an Goes sagt der Kardinal ihm zunächst einige Schmeicheleien über das, was er durch Bohemus von ihm gehört habe und bietet ihm seine Freundschaft an, worauf er ihn dann um seine Hilfe angeht. Er bittet den Portugiesen, sich eifrig und bereitwillig zu erweisen und sich der Sorge darum zu widmen, daß von ihnen aus der bedrängten und gefährdeten „Respublica Christiana" durch ihre private Hilfe beigestanden werde, da die offiziellen Heilmittel bisher versagt hätten. Ihm — Goes — werde das Verständnis dafür nicht fehlen, daß es sich hier um ein Unternehmen handle, welches eines großen Mannes in dieser Zeit würdig sei[2])! Das Nähere würde ihm der Böhme persönlich erklären.

Goes antwortete dem Kardinal am 1. Juli und stellte ihm seine Hilfe gern zur Verfügung, obgleich er sich allerdings seit drei Jahren von den diplomatischen Geschäften gänzlich zurückgezogen habe. Aber hier gehe es ja um den Glauben und das Heil der Seelen! Er vermöchte bei den Evangelischen wohl etwas auszurichten, habe er doch mit ihnen während seiner vierzehnjährigen diplomatischen Geschäfte in ganz Deutschland und Belgien gute Freundschaft geschlossen[3]). Weiter teilt er dem Kardinal mit, daß er den Brief an Melanchthon sogleich am folgenden Tage nach seinem Empfang einem sicheren Boten zur Beförderung nach Augsburg anvertraut habe, von wo er „bona fide" nach Wittenberg gebracht werde. Melanchthons Antwort wolle er dann auch unter aller Sicherheit dem Kardinal übermitteln. Überbringer dieses Antwortschreibens von Goes an Sadolet war der portugiesische Konsul in Venedig, Pedro

[1]) As cartas latinas, Nr. 8. In portugiesischer Übersetzung auch bei Henriques, a. a. O., S. 201f.

[2]) „. . . ut te ardentem promptumque exhibeas conferasque te in eam curam, ut Christianae afflictae periclitantique Reipublicae aliquid a nobis privati auxilii, quando adhuc publica remedia, afferatur. Non te fugit pro sapientia tua hanc unam esse actionem hoc tempore magno viro dignam . . ."

[3]) As cartas latinas, Nr. 9 (ebenfalls in portugiesischer Übersetzung bei Henriques, a. a. O., S. 202ff.): „. . . Potero quidem aliquid ni fallor pro mea ingenii tenuitate apud eos, qui se Evangelicos profitentur, cum quibus negocia Regis mei gerens, per totam Germaniam atque Belgicam spatio quatuordecim annorum non mediocrem amicitiam contraxi . . ."

Caroldi. Diesen bittet Goes auch eine etwaige Rückantwort wieder mitzugeben, da er mit ihm immer in Verbindung stünde. Ferner erwähnt Goes in seinem Brief auch eine Abhandlung des Kardinals über die Vorbereitungen des Konzils, die er zufällig erhalten habe[1]). Er habe sie sogleich ebenfalls an Melanchthon geschickt, damit dieser daraus die Liebe und Treue Sadoletos zur Kirche kennenlerne. Sodann habe er durch Vermittlung eines gewissen Freundes die Erklärung von Schmalkalden, in der die Protestanten ein Konzil zu Mantua ablehnten, erhalten. Er, Sadoleto, werde sie gewiß schon kennen, aber da der Böhme versicherte, daß man in Rom nichts davon erwähnt hätte, füge er sie seinem Schreiben beiläufig noch hinzu. Zum Schluß bittet er Sadolet, unablässig den Papst und die Kardinäle anzutreiben, für die Eintracht der Kirche zu wirken, die doch zweifellos in ihren Händen liege.

Der Brief des Kardinals an Melanchthon, dem Goes noch ein persönliches Schreiben mit der Bitte, dem Rat des Kardinals zu folgen, hinzugefügt hatte[2]), gelangte bekanntlich richtig nach Wittenberg. Melanchthon ließ es indessen unbeantwortet. Doch wurde es durch Indiskretion auf seiten beider Parteien bekannt und trug seinem Absender viel Unannehmlichkeiten ein. Von den Katholischen wurde er der Hinneigung zu Luther verdächtigt, während die Evangelischen ihn der Heuchelei bezichtigten. Luther äußerte sich bei Tische dazu: „Sadoletus, der des Papstes Sekretarius 15 Jahre gewesen, gar ein sinnreicher und gelehrter Mann, schrieb M. Ph. M. auf das aller freundlichst, aber sehr listiglich und tückisch nach italienischer Weise, vielleicht, daß sie ihn durch ein Kardinalat auf ihre Seite brächten, ohne Zweifel aus Befehl des Papstes; denn den Junkern ist bange, wissen nicht, wie sie es angreifen sollen.“[3])

Ende des Jahres klagt der Kardinal dem portugiesischen Freunde sein Leid. Er war zudem fast vier Monate schwer krank gewesen, weshalb er Goes nicht antworten konnte. Nun aber solle er wissen, daß ihm aus jenem Brief, der an Goes' Freund (gemeint ist Melanchthon) geschickt wurde, viel Kummer erwachsen sei. Er sei nämlich unter den Deutschen weiter bekannt gemacht worden und habe allerlei Nachrede und Argwohn gegen ihn aufgebracht, als wolle er

[1]) Ob das „Consilium de Emendanda Ecclesia“ von 1537 gemeint ist?
[2]) Prozeß, S. 35.
[3]) Tischreden, 7. Februar 1539, WA, Bd. 4, S. 235, Nr. 4341.

abtrünnig werden und sich mit den Lutheranern einlassen, was ihm doch völlig fernliege. Er trage jedoch derartige Verleumdungen mit tapferem Sinn, in dem Bewußtsein, Gottes Sache zu treiben. Über Melanchthon indessen schreibe man ihm Verschiedenes. Einerseits meine man, er sei viel redlicher und maßvoller als ihre übrigen Widersacher; andererseits beschuldige man ihn jedoch als betrügerisch und ränkevoll. Letzteres möchte er — Sadoleto — aber wirklich nicht, so sehr schätze er nämlich Melanchthon, wenn anders er gut, arglos und edel sei. Das scheine ihm eher zu seinem Geist und seiner Gelehrsamkeit zu passen. Unter der Bitte, ihm auch fernerhin in dieser Sache zur Seite zu stehen, versichert der Kardinal dem Portugiesen schließlich: Wenn zwischen ihm und Melanchthon doch noch ein Einvernehmen zustande kommen sollte — worum er sich nun schon so lange bemühe —, dann würden sie beide unschwer den Ruhm davontragen, die Einheit und den Frieden der christlichen Religion wiederhergestellt zu haben[1]).

Sadolet hatte also die Hoffnung auf Melanchthon noch nicht aufgegeben. Im Juli 1538 schrieb er bekanntlich noch einmal an Johannes Sturm in Straßburg, indem er sich schmeichelhaft über Melanchthon und Bucer äußerte, die nicht so heftig wie Luther seien, mit denen er darum gerne verkehren möchte. Doch hatte er auch mit diesem Schreiben kein Glück. Es sei an die Worte Luthers erinnert, als er den Brief zu Gesicht bekam: „Wie kann sich der Teufel so tief demütigen, daß er die trefflichen Männer gern wollte vom Evangelio bringen und abwenden! Wenn Philippus willigen wollte,

---

[1]) As cartas latinas, Nr. 12: „. . . etenim scito magnas mihi sollicitudines accessisse ex ea epistula, quae ad amicum tuum missa est: illa enim inter Germanos vulgata, non parum in me infamiae et suscipionis concitavit, quasi ego pristina causa desciscere et cum Luteranis commercium habere velim, a quo sensu longissime abhorreo. Sed ego qui meo animo conscius sum et me memini agere Dei causam, forti animo fero eiusmodi hominum calumnias. Scribuntur autem ad me de Melanchthone varia, alii probiorem et modestiorem multo quam reliqui nostri adversarii sint, alii fraudulentum et fallacem insimulant, quod sane nollem enim diligo, si bonus, si simplex, si ingenuus sit, quod in illo ingenio illaque doctrina aptius mihi videtur convenire. Hoc tibi affirmo, si congruere inter me ipsumque licebit, id quod ego jamdudum molior, non difficiliter nos gloriam constitutae concordiae e pacatae Christianae religionis ambos adepturos . . ." Ex Urbe 3. Cal. Jan. 1538.

so würde er leichtlich zum Kardinal gemacht, möchte gleichwol sein Weib und Kinder behalten; Sadoletus suchet und meinet Philippum mehr denn Sturmen. Der Satan feiert nicht, sondern gehet umher und suchet, den er verschlinge, darum lasset uns wacker seyn, wachen und beten!“[1])

Sadoleto mußte denn auch die Illusion, der er sich hingab, bald erkennen und die Zwecklosigkeit seines Unternehmens einsehen. Goes hatte ihm wohl auch schließlich geraten, davon Abstand zu nehmen. Denn der Kardinal antwortet ihm Ende 1539 auf einen Brief: Er wolle die Mahnung Goes', nicht mehr an jene Leute zu schreiben, beherzigen. Seine angeborene Gutmütigkeit habe ihn dazu verleitet, zu versuchen, ob vielleicht solche Gemüter erweicht werden könnten, in denen, wie er's nun wirklich erfahren habe, nicht Vernunft, sondern Wahnsinn und hartnäckige Leichtfertigkeit wohne[2]). In Zukunft wolle er vorsichtiger sein[3]).

Noch einmal empfängt unser Portugiese im August des folgenden Jahres (1540) einen Brief von dem Kardinal, in dem dieser seine Absicht zur Verehelichung begrüßt und ihm im übrigen resigniert mitteilt, er sei nach schwerer Krankheit mit dem Papst nach Nizza gereist und von dort nach Carpentras zurückgekehrt, von wo er nicht mehr nach Italien zu gehen gedenke. Er wolle bei der starken Abneigung gegen die Priester, wodurch fast die ganze Welt zum Haß gegen sie erregt worden sei, für die Reformierung seines Bistums Sorge tragen, damit wenigstens bei ihm und seinen Priestern nichts vorkomme, was nicht nur unsern, sondern auch den Nachbarvölkern und -nationen als Anreiz zum Zorn gegen uns oder auch der Habsucht und Schlechtigkeit zum Beispiel dienen könne[4]).

---

[1]) Tischreden, 1. April 1539. WA 4, 325, Nr. 4463.

[2]) As cartas latinas, Nr. 21 (24. Dezember 1539): „. . . si qua molliri possunt eiusmodi pectora, in quibus, ut re ipsa nunc experior, non ratio, sed amentia et pertinax temeritas inhabitat.“

[3]) Auch der Versuch einer Rückgewinnung der Stadt Genf zum Katholizismus, den Sadolet im Auftrage der Prälatenkonferenz von Lyon im März desselben Jahres unternommen hatte, war bekanntlich fehlgeschlagen und hatte dem Kardinal eine glänzende Abfuhr durch Calvin eingetragen.

[4]) As cartas latinas, Nr. 23 (24. August 1540): „. . . ut in tanta sacerdotum invidia, qua orbis prope terrae in odium nostri concitatus est, quantum per humanum imbecillitatem nobis licet, nihil ex me neque ex meis sacer-

VIII.

Nach Beendigung seines Studienaufenthaltes in Italien kehrte Goes 1538 in die Niederlande zurück und heiratete im Haag die Tochter des niederländischen kaiserlichen Rats, Johanna van Hargem. Er lebte nun einige Jahre in stiller Zurückgezogenheit[1]), während der er verschiedene lateinische Werke veröffentlichte. Im Jahre 1545 verließ er mit seiner Familie die Niederlande für immer, um endgültig in seine Heimat zurückzukehren.

Kaum war Goes wieder in seinem Vaterlande, da begab sich auch schon sein alter Bekannter aus Padua, Simon Rodrigues, zum Santo Officio, um seinen „Freund" — wie er ihn nennt — als lutherischen Ketzer zu denunzieren. Zunächst ließ man die Denunziation auf sich beruhen. Goes konnte sich in aller Stille seiner wissenschaftlichen Arbeit widmen und wurde nach drei Jahren zum Direktor des Staatsarchivs in der Torre do Tombo ernannt. In seinem Hause entfaltete er ein glänzendes gesellschaftliches Leben. Hier verkehrten vor allem auch vornehme Ausländer, Fürsten, Diplomaten, Gelehrte und Künstler[2]). Mehr und mehr aber zog sich das Unheil über ihm zusammen. Intrigen persönlicher Feinde und Neider trugen das ihre dazu bei. Endlich, 26 Jahre nach der ersten Denunziation, kommt der Prozeß ins Rollen, und Goes wurde am 4. April 1571 plötzlich verhaftet. Es folgt eine fast zweijährige Untersuchungshaft, von zermürbenden und erniedrigenden Verhören unterbrochen, die auf Grund seiner Beziehungen zu den Reformatoren mit der Verurteilung als lutherischer Ketzer endigt. Als totkranker Greis muß der weitgereiste und welterfahrene Humanist schließlich aus dem Kerker in

---

dotibus existat, quod non solum nostris sed etiam vicinis populis et nationibus aut incitamento esse possit ad iracundiam contra nos, aut ad avaritiam et turpitudinem exemplo." Sadolet kehrte indessen später doch wieder nach Rom zurück, wohin er 1543 gerufen wurde, um bei den Vorbereitungen des Tridentinischen Konzil mit tätig zu sein.

[1]) Sie wurde während des Krieges zwischen Karl V. und Franz I. von Frankreich unterbrochen durch die Belagerung von Löwen, 1542, wobei Goes, von den Studenten als Anführer bei der Verteidigung der Stadt gewählt, eine rühmliche Rolle spielte.

[2]) Goes war auch ein bedeutender Musiker. Glarean, den Goes in Freiburg kennen gelernt hatte, hat unter seinen musikgeschichtlichen Musterbeispielen in seinem „Oodekachordon" (Basel 1547) auch eine Komposition von ihm aufgenommen. Vgl. As cantas latinas, Nr. 19.

die Klosterhaft wandern, um seine angebliche Schuld zu büßen. Jedoch entließ man ihn offenbar nach einiger Zeit, denn bald darauf, am 30. Januar 1573, starb er im Hause seiner Väter zu Alemquer.

IX.

Goes' Schicksal ist symbolisch für das Schicksal seiner Nation. Nach einem glänzenden Aufstieg zu weltgeschichtlicher Größe ging Portugal, das seine Kräfte in den gewaltigen kolonialen Unternehmungen erschöpft hatte, politisch und kulturell einem unaufhaltsamen Niederbruch entgegen, von der Tätigkeit der alles freiheitliche geistige Leben erstickenden Inquisition begleitet. Der Aufstieg der Nation spiegelte sich gleichsam in dem Lebensgang des Damião de Goes wider. Wie seine Landsleute hinausgezogen waren, um neue Welten zu entdecken, so hatte er sich aufgemacht, die Welt des Geistes zu durchschweifen und die neuen Horizonte, die sich mit der Erneuerung des abendländischen Geistes auftaten, ins Auge zu fassen[1]). Dabei in die humanistische Strömung hineingezogen, gab er sich mit der Leidenschaft und dem universalen Streben eines echten Renaissancemenschen völlig dem erasmianischen Bildungsideal hin, das er dank der tiefen persönlichen Berührung mit dem großen Humanisten ganz in sich aufnahm. Die Begegnung mit den Reformatoren mochte ihn wohl innerlich bewegt und zum Nachdenken über die religiösen Fragen der Zeit angeregt haben, aber zum entscheidenden Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis ist es bei ihm nicht gekommen.

Der humanistische Geist aber befruchtete den Portugiesen zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit, in der er sich um die Erkenntnis und das Verständnis für das Wesen fremden Volkstums und anderer religiöser Eigenart bemühte. So schrieb er über die Abessinier[2]), die durch eine Gesandtschaft des Negus beim König von Portugal, der die Verbindung mit dem „Priester Johann", von dem man sich damals bekanntlich phantastische Vorstellungen machte, suchte, in den Gesichtskreis Goes' getreten war. Hier stellte er die Besonderheit der äthiopischen Religion und Sitte mit solcher Objektivität dar,

[1]) Vgl. Fidelino de Figueiredo, Historia da Litteratura Classica, Lissabon 1922, S. 235.

[2]) Fides, religio, moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Johannis (quem vulgo Presbyterum Joannem vocant) etc. Lovanii, Ex officina Rutgeri Rescii MDXLI.

daß der Kardinal-Großinquisitor in Lissabon meinte, die römische Kirche käme dabei zu schlecht weg, und das Werk — wenigstens in seinem zweiten Teil — für Portugal verbot.

Ebenso verfaßte Goes auch eine Schrift über die Lappen[1]), von denen er durch den ehemaligen Erzbischof von Upsala, Johann Magnus, dem er in Danzig begegnet war, Näheres gehört und sich auch gelegentlich seiner Reise nach Dänemark hatte berichten lassen. Darin wendet er sich in freimütiger Weise gegen die Ausbeutung jenes Volksstammes durch die Habgier der schwedischen Prälaten und Adligen, welche die Christianisierung der Lappen verhinderten, um von ihnen als Heiden höhere Steuern und Tribute herauspressen zu können.

Es lag dem Portugiesen daran, durch diese Veröffentlichungen die Einheit und Ausbreitung der Christenheit sowohl durch die Einigung der äthiopischen Christen mit Rom als auch durch die Gewinnung jener Völkerstämme im hohen Norden für das Christentum zu fördern. Das Einigende in den verschiedenen Arten des christlichen Glaubens sieht er in dem gemeinsamen Bekenntnis zu Christus, zu dem er auch die neuerdings evangelisch gewordenen Schweden als zugehörig betrachtet und deshalb den Papst beschwört, auf deren Politik gegenüber den Lappen Einfluß zu nehmen. Das treibende Motiv hierbei war doch wohl die Idee der Humanität, die ihn mit Entrüstung über die Behandlung jenes primitiven Volkes erfüllte. Darin offenbart sich wiederum der Geist des Erasmus. Mit diesem hatte er jenen Fall auch schon besprochen, ja Erasmus hatte selbst schon, wie Goes mitteilt, Material zu einer Schrift über die Lappen gesammelt und sei nur durch den Tod an ihrer Abfassung gehindert worden[2]).

Von weittragenderer Bedeutung aber wurde es, daß Damião de Goes durch den Humanismus zu sich selbst und der Beschäftigung mit der eigenen Nation geführt wurde[3]). Es ist das ja eine der besonderen Wirkungen des Erasmus, die auch anderwärts beobachtet worden ist[4]). Die Wendung zum eigenen Volkstum zeigt sich bei unserem

[1]) Deploratio Lappianae Gentis, Lovanii MDXL.

[2]) Deploratio Lappianae Gentis, Opuscula, S. 290f.

[3]) Vgl. A. E. Beau, Deutsches evangelisches Kirchenblatt für Spanien und Portugal, 14. Jg., Sonderausgabe August 1940, S. 10.

[4]) H. Exner, Der Einfluß des Erasmus auf die englische Bildungsidee. 1939. Vgl. dazu: E. Wolf, Deutsches Pfarrerblatt, 44. Jahrg., 1940, Nr. 46, S. 410.

Portugiesen nicht nur in den Schriften über seine Heimat, wie der erwähnten über Hispanien gegen Münster, über die Taten der Portugiesen in Indien[1]), über Portugal selbst[2]) und die Hauptstadt Lissabon[3]). Sie trug darüber hinaus ihre für die portugiesische Geschichte und Geschichtserkenntnis bedeutsame Frucht in seinen großen historischen Werken über die portugiesischen Könige Johann II. und Emanuel I., die zu den klassischen Werken der portugiesischen Historiographie gehören. Darin wirkt er — und durch ihn also letztlich der Einfluß des Erasmus — bis in die Gegenwart fort, in der sich die portugiesische Nation von neuem auf ihre Geschichte und ihre Würde besinnt. Goes ist sich wohl bewußt gewesen, daß er in Deutschland zu dem wurde, was er war, und die Erfüllung seines eigenen Wesens der Begegnung mit den Führern des deutschen Geisteslebens seiner Zeit verdankte. Ein Ausdruck dafür mag es sein, wenn er an Jacob Fugger über seine Zurechtweisung Münsters äußert[4]): „Ich hätte noch weitergehen können in meinem Ärger gegen Münster — und hätte es auch bestimmt getan —, wenn es nicht ein Deutscher wäre und in Deutschland geboren, in einem Volk und Land, das ich immer wie etwas Göttliches verehrt habe und wo ich ganz besonders nahe Freunde besitze, deren Freundschaft mir heilig und unverletzlich sein soll und die ich mir für alle Zeit zu bewahren wünsche."

Neue Quellen zur Geschichte des Protestantismus in Innerösterreich

(Aus dem Raupachschen Nachlaß in der Hamburger Stadtbibliothek)

Von Paul Dedic

Als Chr. L. Leuchts „Europäische Staatskanzlei" von ihrem 10. Bande (1706) an fortlaufend über die Bemühungen des Regensburger Corpus Evangelicorum beim Wiener Hofe, das Schicksal der

[1]) Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitaniis anno 1538 autore Damiano a Goes Equite Lusitano, Lovanii ex Officina Rutgeri Rescii, Anno MDXXXIX.

[2]) De rebus et Imperio Lusitanorum.

[3]) Urbis Olisiponis Descriptio. [4]) Hispania etc. Opuscula, S. 79.

bedrängten Kryptoprotestanten in den österr. Erblanden in günstigem Sinne zu wenden, zu berichten begann, erweckte sie damit in weiten Kreisen der evangelischen Reichsgebiete ein reges Interesse und warme Anteilnahme. Diese mag auch den Schleswiger Theologen Bernhard *Raupach*[1]), der sich mit der Absicht trug, „die bisher wenig untersuchte Beschaffenheit der verlorengegangenen evangelischen Kirchen zu erforschen", bewogen haben, sich nun zuerst mit der Geschichte des Protestantismus in Österreich zu beschäftigen, auf die schon sein Studium in Rostock seinen Blick hingelenkt haben wird. Hatten doch gerade die beiden einst an dieser Hochschule tätig gewesenen Professoren D. David *Chyträus*[2]) und D. Lukas *Bacmeister*[3]) für das lutherische Kirchenwesen Österreichs im 16. Jahrhundert besondere Bedeutung besessen, und die Rostocker Universität war im Besitze von mancherlei handschriftlichen wie gedruckten Belegen für den Anteil des Erstgenannten an der Schaffung einer Kirchenordnung (Chyträus hatte hierzu 1568/69 und 1573/74 durch Monate in Niederösterreich bzw. Steiermark geweilt) sowie die Tätigkeit Bacmeisters als Visitator in Niederösterreich (1580). In der Muße seines mecklenburgischen Pfarramtes Damshagen begann Raupach mit der Erforschung der evangelischen Vergangenheit Österreichs, und er führte sie auch nach seiner 1724 erfolgten Berufung an die St.-Nikolai-Kirche in Hamburg fort. Die Frucht dieser Studien war das bekannte Werk „*Evangelisches Österreich*, das ist historische Nachricht von den vornehmsten Schicksalen der evangelischen Kirchen in dem Erzherzogtum unter und ob der Enns", dessen 1. Teil 1732 in Hamburg im Druck erschien. Es folgten unter erweitertem Titel 1736, 1738 und 1740 noch drei Fortsetzungen, denen 1741 ein Anhang mit einer Presbyterologia Austriaca und 1744 eine „Zwiefarbe Zugabe" beigefügt wurde. Dieses gründliche, aber umfangreiche und weitschweifige Werk blieb durch ein halbes

[1]) M. Bernhard Raupach, geb. 1682 in Tondern, studierte in Rostock, war in verschiedenen Ämtern tätig, seit 1717 als Pfarrer in Damshagen, zuletzt als Prediger an St. Nikolai in Hamburg, wo er 1745 starb. J. H. Zedlers Großes Universallexicon. 30. Bd. Leipzig 1741, Sp. 1134 f. G. E. P. Raupach, Histor. Nachricht v. d. Leben u. Schrifter Herrn Bernhards Raupach, 4° Hamburg 1746. Chr. G. Jöcher, Allg. Gelehrtenlexicon III. Leipzig 1751, Sp. 1931.

[2]) 1530—1600.

[3]) 1530—1608.

Jahrhundert die einzige Darstellung dieses Gegenstandes, bis die handlichere, bis zum Toleranzpatent (1781) weitergeführte Arbeit des Nürnberger Predigers *Waldau*[1]) sie in den Hintergrund drängte. Doch ist Raupachs Buch bis heute ein unentbehrliches Quellenwerk geblieben.

Er hatte die aktenmäßigen Unterlagen auf das gewissenhafteste gesammelt und zu diesem Behufe mannigfache Beziehungen zu den Historikern seiner Zeit angeknüpft und gepflegt, durch deren Vermittlung er eine erstaunliche Menge von Aktenkopien[2]) und Abschriften von seltenen Drucken, aber auch solche selbst erlangte, welche nach seinem Tode als „Legatum Raupachianum" der Bibliothek der Hansestadt Hamburg übergeben wurden, die sie noch heute verwahrt. Die Durchsicht dieses Nachlasses zeigte, daß Raupach nur den das nieder- und oberösterreichische Gebiet umfassenden Hauptteil seiner Sammlung, nicht aber, wie er beabsichtigt hatte, auch den Innerösterreich (Steiermark, Kärnten und Krain) betreffenden Stoff literarisch verwertet hat. Der letztere enthält wertvolles, bisher unbekannt gebliebenes und ungenütztes Material. Ihm entstammen die drei nachstehend beschriebenen Funde.

1. Das erste Kärntner Predigerverzeichnis (1566)

„*Christliche einfältige bekœndtnus der Euangelischen Prediger in Kärndten an die hochlöbl. Lanndstend zu Clagenfurth MDLXVI*" lautet der Titel des heute äußerst seltenen Drucks, den weder das Archiv des Reichsgaus Kärnten noch die Studienbibliothek in Klagenfurt, von dem aber die Nationalbibliothek in Wien ein Stück besitzt[3]). Raupach hatte für seine Sammlung eine Abschrift von einem damals in Ödenburg vorhandenen Exemplar, wie er vermerkte, „durch die Liebe K. Pilgrams, Predigers daselbst", erlangt. Die

[1]) G. E. Waldau, Geschichte der Protestanten in Österreich, Steiermark, Kärnten und Krain vom Jahre 1520 bis auf die neueste Zeit, Ansbach 1784.

[2]) Drei umfangreiche Codices z. B. enthalten Abschriften von Originalakten und von alten Kanzleikopien aus dem Besitze des berühmten Val. E. Löscher (1673—1749) mit dessen eigenhändigen Collationierungsvermerken.

[3]) Sign. 79 R 98. Der Druck ohne Ortsangabe, 4°. 20 Bl. Abschrift i. Cod. theol. 1141 der Bibl. d. Hansestadt Hamburg, S. 43—64.

Seltenheit jener Bekenntnisschrift wird durch die Tatsache beleuchtet, daß sie mit einer einzigen Ausnahme[1]) weder in den bisherigen Darstellungen zur Geschichte Kärntens noch in den den Protestantismus in Österreich betreffenden Erwähnung gefunden hat. Lediglich in der oben angedeuteten Wiedergabe zweier Briefe des Propstes von Friesach, Georg Agricola, aus den Jahren 1566/67 wird ihrer gedacht, und zwar im Zusammenhang mit einer Schilderung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse in Kärnten.

Als nach dem Tode Kaiser Ferdinands I. sein Sohn *Karl* die Regierung in Innerösterreich übernommen hatte, versuchte er hier, dem weiteren Eindringen der lutherischen Lehre Einhalt zu gebieten. Die steirischen Stände mußten auf dem Landtage 1565 harte Vorwürfe wegen des angeblich ärgerlichen, dem Ansehen der Obrigkeit abträglichen Verhaltens der evangelischen Adelsprädikanten hinnehmen. Um ähnlichen Auslassungen der landesfürstl. Kommissäre auf dem bevorstehenden Kärntner Landtage vorzubeugen, versammelten sich sämtliche im Landschafts- bzw. Adelsdienst stehenden 26 lutherischen Prediger am 16. Jänner 1566 in Klagenfurt zur Abfassung der eingangs erwähnten Bekenntnisschrift. Ohne hier weiter auf Einzelheiten ihres Inhaltes einzugehen, sei bemerkt, daß sie in einer sieben Lehrstücke umfassenden Darlegung die völlige Übereinstimmung mit der Augsb. Konfession, die Ablehnung aller Schwärmer und Irrlehrer und den Gehorsam gegen die Obrigkeit nachdrücklichst betonte. Sämtliche Prediger unterfertigten diese Erklärung als bindende Verpflichtung. Aus dem schon angeführten Bericht, den der Propst *Agricola* am 3. Februar 1566 dem Erzbischof Joh. Jak. *Khün* von *Belasy* nach Salzburg übermittelte, erfährt man, daß jenes Bekenntnis, am Schlusse des ziemlich bewegten Landtages von der evangelischen Adelsmehrheit überreicht, trotz des Protestes des Erzpriesters und der anderen Prälaten „nach geendeter Verlesung mit Stillschweigen zu Handen genommen worden" ist. In einem weiteren Schreiben vom 23. Oktober 1567 aber meldete Agricola dem Bischof *Urban* von *Gurk*, die Kärntner Prädikanten hätten mittlerweile „ihre

[1]) G. Freiherr v. Ankershofen, Ungedruckte Materialien zur Kirchengeschichte Kärntens i. 16. Jahrhundert i. Archiv f. vaterländ. Gesch. u. Topographie I. Klagenfurt 1849, S. 83 f. Wiedergabe v. Akten a. d. Konsistorialarchiv d. Bistums Gurk. Vgl. Schottenloher, Bibliographie II. S. 557 Nr. 25.169.

eigene Konfession im Druck ausgehen lassen", die nun „als rechtschaffen verkauft" werde, und sie „zwacken viele Articel daraus und lehren sie öffentlich".

Abgesehen von der Bedeutung, die dieser Bekenntnisschrift als der ersten bisher bekanntgewordenen öffentlichen Kundgebung des Luthertums in Kärnten zukommt[1]), sind aus den zu den Unterschriften von den Predigern gemachten Zusätzen auch die Orte feststellbar, die die ersten Zellen der evangelischen Bewegung im Lande bildeten. Die meisten von ihnen sind auch nach der Beendigung der Gegenreformation Mittelpunkte des Geheimprotestantismus geblieben[2]). Die für die kärntnerische Presbyterologie wichtige Liste der Unterschriebenen lautet:

Martinus *Knorr*, Pfarrer zu *Klagenfurt*, Johann *Hauser*, Pfarrer zu *Villach*, Christoph *Faschang*, Pfarrer zu *Rosegg*, Adam *Rinck*, Pfarrer zu *Sirniz*, Gregorius *Krackoviz*, Pfarrer zu *St. Stefan* a. d. Gail, Balthasar *Fercher*, Pfarrer zu *Hermagor*, Johannes *Jugend*, Pfarrer zu *Kirchbach*, Sebastianus *Neidhardt*, Pfarrer zu *Lind*, Christoph Felix *Resch*, Pfarrer zu *Spittal*, Balthasar *Wurzer*, Pfarrer zu *Lieseregg*, Benedict *Steiner*, Pfarrer zu *Molzbichl*, Wolfgangus *Confelder*, Pfarrer zu *Döbriach*, Christophorus *Kinhamer*, Pfarrer zu *Kammering*, Conradus *Ruß*, Pfarrer zu *St. Paternion*, Balthasar *Pranter*, Vicarius zu *Feistritz*, Valentinus *Greinizer*, Pfarrer zu *Kellerberg*, *Rupertus*, Pfarrer zu *St. Ruprecht* bei Landskron, Johs. *Hitrer*, Pfarrer bei *Sternberg*, Petrus *Preicher*, Pfarrer zu *Tiffen*, Barthol. *Vorwalder*, Pfarrer zu *Himmelberg*, Laurentius *Tenck*, Pfarrer in der *Teuchen*, Oswaldus *Schleicher*, Pfarrer in der *Gnesau*, Christophorus *Saimiz*, Pfarrer zu *Klein*, *St. Veit*, Johannes *Schwarzrucker*, Pfarrer zu *Mosburg*, Lucas *Körner*, Pfarrer zu *Pirk*, Johannes *Faschang*, Pfarrer zu *Tultschnig*, alle die vereinten Prädikanten in dem Erzherzogtum Kärnten.

2. „Steyrische Subscriptiones formulae Concordiae" (1580)

In gleichem Maße, wie der bekannte krainerische Reformator und Übersetzer Primus *Truber* von Württemberg aus seinen Landsleuten in der Heimat die Bedeutung der Konkordienformel klarzumachen suchte und bei den Krainer Ständen brieflich darauf drängte, sie von

[1]) J. Loserth, Die Reformat. u. Gegenref. i. d. i. ö. Ländern usw. Stuttgart 1898, S. 126f. P. Dedic, Der Protestantismus i. Steiermark i. Zeitalter d. Ref. u. Gegenref., Leipzig 1930, S. 38f.

[2]) P. Dedic, Der Geheimprotestantismus in Kärnten während der Regierung Karls VI. (1711—1740), Archiv f. vaterl. Gesch. u. Topographie XXVI. Klagenfurt 1940.

ihren Geistlichen unterfertigen zu lassen, bemühte sich der Grazer Superintendent D. Jeremias *Homberger* bei den steirischen ständischen Verordneten um die Weisung zur Unterschrift an die steirischen Prediger. Er fand bei jenen, mit deren Hilfe er eben erst die flazianische Gefahr im Lande überwunden hatte, volles Verständnis, sie wollten dem Streit der beiden Lehrmeinungen, der in das Kirchenwesen der beiden österreichischen Nachbarländer einen so verhängnisvollen Zwiespalt hineingetragen hatte, in ihrem Gebiete keinen Raum geben. Als 1580 das Konkordienbuch erschienen und in Innerösterreich bekanntgeworden war, erteilten, nachdem die Krainer mit gutem Beispiel vorangegangen waren, die Verordneten den Auftrag an die steirischen evangelischen Prediger, sich durch ihre Unterschrift zum Konkordienwerk zu bekennen. Man versäumte hierbei nicht, zu betonen, sein Lehrinhalt stimme mit dem der von den führenden Geistlichen Innerösterreichs am 20. Februar 1578 in Bruck an der Mur festgesetzten und unterschriebenen Kirchenordnung[1]) völlig überein. Dies schien notwendig, um jedem Vorwurf, man sei etwa von jenen nach dem Empfang des Religionsprivilegs der Brucker „Pazifikation" angenommenen Lehrpunkten abgewichen, von vornherein zu begegnen. Am 9. September 1580 unterfertigte das Grazer geistliche Ministerium und darnach die übrige evangelische Geistlichkeit und Lehrerschaft Steiermarks das Konkordienbuch, den Beschluß bildeten die Unterschriften der Kirchen- und Schulinspektoren. Hingegen erhoben sich in Kärnten aus den obenerwähnten und anderen Bedenken heraus Schwierigkeiten gegen die Nachahmung des krainerischen und steirischen Beispiels, die sich lange hinzogen, so daß Homberger, dem daran lag, auf dem Augsburger Reichstag darauf hinweisen zu können, man habe das Konkordienbuch in ganz Innerösterreich angenommen, jene durch einen persönlichen Besuch in Klagenfurt im Juni 1582 überwinden mußte, was ihm schließlich auch gelang[2]).

Die von den steirischen Amtsträgern unterfertigte Erklärung konnte bisher nicht aufgefunden werden; nun erwies sich aber bei der Durchsicht einer Handschrift aus dem Nachlaß Raupachs, die den Titel „Stiriaca Mss. Riegeriana" trägt und Abschriften von aus dem

[1]) Veröffentlicht durch G. Loesche i. Archiv f. Reformationsgeschichte XVII, 1920/21.

[2]) Loserth, Reformation, S. 388f. Dedic, Protestantismus, S. 70f.

Württembergischen stammenden Archivalien enthält, daß unter diesen auch die jenes so wichtigen Aktenstückes vorhanden ist[1]). Die regen Beziehungen, die die steirische evangelische Kirche im 16. Jahrhundert zu Württemberg besaß, dem sie eine ganze Reihe von Predigern verdankte, machten es zur Pflicht, dahin von der erfolgten Unterfertigung des Konkordienbuches Kenntnis zu geben und eine Abschrift jenes Dokumentes zu übermitteln. Man geht wohl nicht mit der Annahme fehl, daß es sich bei dem vorerwähnten Gewährsmann Raupachs um Georg Konrad *Rieger*[2]) handelt, der 1743 als Spezialsuperintendent und Stadtpfarrer in Stuttgart starb. Zwei von ihm in Druck gegebene Abhandlungen über die Austreibung der evangelischen Salzburger bekunden sein Interesse für die Geschichte des Protestantismus in den Alpenländern.

Es hat bisher außer den Aufzeichnungen Waldaus nur das „Verzeichnis der evangelischen Prediger in Graz und Steiermark" gegeben, das der steirische Gelehrte R. *Peinlich* 1875 aus den Akten des landschaftlichen Archivs in Graz zusammengestellt und veröffentlicht hat[3]). Er führt in ihm die Namen von 172 Predigern und, soweit er dies zu ermitteln vermochte, Ort und Zeit ihres Wirkens an. Die im nachfolgenden zum Abdruck gebrachte neu aufgefundene Erklärung ist von 92 Predigern und 26 Lehrpersonen unterfertigt. Unter den ersteren gehörten drei den unmittelbar jenseits der Grenze in Kärnten gelegenen Pfarren Waldenstein und Unterdrauburg, einer dem an Ungarn angegliederten Burgenland zu (die beim steirischen Aufgebot an der windischen Grenze zwischen Drau und Sawe in Kreuz, Ibanitsch, Kopreinitz und Weitschawar als Feldprediger dienenden Geistlichen unterstanden dem Grazer Ministerium), somit sind hier 88 steirische evangelische Geistliche aus dem Jahre 1580 angeführt, von denen 55 Peinlich nicht bekannt waren und daher im oben angeführten Verzeichnis fehlen! Das folgende Aktenstück bietet daher einen wertvollen Beitrag zur steirischen Presbyterologie des 16. Jahrhunderts:

„Wir hernach Benendte und unterschriebene, Einer Ehrsamen Landschafft des Hertzogthumbs Steyer, der Augspurg. Confess. Verwandte,

---

[1]) Cod. theol. 1146 Fol. i. d. Bibliothek d. Hansestadt Hamburg, S. 8ff.

[2]) Rieger war 1687 geboren und stammte aus Cannstatt. Jöcher III. Sp. 2093f. Allg. deutsche Biographie, 28. Bd., 1889, S. 542f.

[3]) R. Peinlich, Die „Egkennperger Stifft" zu Graz, Graz 1875, S. 60ff.

Zur Kirchen und Schul Deputierte Ecclesiastici und Politici Inspectores, Pastores et Ecclesiae Ministri, samt dem Schul Rectore, seinen Collegis und andern Schuldienern, bekennen hiemit, daß wir das Buch, welches unter dem Namen der Chur-etc Fürsten und Stände, des Hl. röm. Reichs teutscher Nation, der Augsp. Conf. zugethan, in diesem 80sten Jahr zu Dreßden getruckt, unter dem Titul Concordia ausgangen, und mit derselbigen fürnehmsten Theologen nahmen unterzeichnet ist, aus Befehl und Verordnung einer Ehrsamen Landschafft Herrn Verordneten, unserer gnädigen Herren, fleißig ersehen, erlesen, auch alle und jede Stuck darinnen begriffen, in Gottesforcht und mit allem Ernst und Eyffer erwogen und betrachtet, und endlich aus nachfolgenden Ursachen, solches Buch mit Mund und Hertzen approbirt, angenommen und subscribirt haben.

Nachdem offentlich am Tag ist, daß in bemelten Buch die unbewegliche Gründe des wahren christl. Glaubens, und wahre Gottseligkeit und Religion, nämlich Gottes Wort selbs durch die Propheten und Apostel beschrieben, und daraus gezogene formula der Lehr und Bekanntnus, die 3 Symbola der hl. christl. Kirchen, Apostolicum, Nicenum und Athanasianum, die Augspurg. Confession, welche Kayser Carolo V. h. löblichster Gedächtnus, und den Ständen deß Reichs, Anno 1530. zu Augspurg auf dem Reichstag übergeben ist, samt derselben Apologia und Smalcaldischen Articul, deßgleichen die Catechismi Lutheri, mit denselben Worten, wie sie erstlich herfürgebracht und übergeben seynd, treulich wiederhohlet, und ein nothwendige Wiederlegung aller Ketzerey, Irrthum und Verfälschung, aus rechtem Grund des göttln. Worts mit angehängt ist, alles dahin gerichtet, daß die Evangl. allein seeligmachende Warheit desto besser bekannt, erhalten, außgebreitet, und auf die nachkommende fortgepflantzet, auch die Kirchen, samt ihren Lehrern und Zuhörern, in gutem Vertrauen gegen einander in stiller Ruhe, gutem Frieden und gottseeliger Einigkeit beyeinander erhalten werden möge. So achten und erkennen wir für billig, daß man Gott dem Allmächtigen Vatter aller Barmhertzigkeit, durch Christum Jesum unseren Herren und Seeligmacher, Von Grund des Hertzens, baide in offentl. Versammlungen, und auch insonderheit danken, loben und preisen sollen für solche große unaussprechliche Wohlthat seiner Gnade, und wünschen von Grund unseres Hertzens, daß alle die jenige, welche die Evangl. Warheit lieb haben, und dieselbige zubefördern gesinnet seyn, diesem obbemelten Buch, mit Hertz, Mund und Hand beypflichten und unterschreiben, wie dann die fürnehmsten im Teutschland, männiglich zu gutem Exempel allbereit gethan, wie der Anfang und Ende dieses Buchs der Concordien klärl. außweiset.

Somit nun auch Wir, solchem löbl. Exempel nach, die angebottene Wohlthat der Gnaden Gottes nicht verachten, sondern mit frölichem dankbahren Hertzen annehmen, und in der Schooß der wahren christl. Kirchen beständiglich bleiben, und andern gut Exempel geben, auch bey den nachkommenden unserer Lehre und Bekanntnus ein gewisses Zeugnus laßen; So bekennen wir von Grund unsers Hertzens, daß wir an allen

Stücken obbemeltes Buchs der Concordien, ein hertzliches Wohlgefallen haben, und daß um oberzählter Ursachen willen, weil es die göttl. Warheit selbs ist, darwieder auch die Pforten der Höllen nichts vermögen.

Welches wir auch desto lieber und williger gethan haben, weil dieses Buch in allen und jeden Stücken, mit unserer Lehr und Bekanntnus, welche nun, Gott lob! viel Jahr alhier, bei einer Ehrs. Landschafft in Steyr, Kirchen und Schulen öffentl. gelehrt und gepredigt, auch allerdings gleichförmig ist denen Lehrpuncten christl. Bekanntnus, welche dise 3 Land Steyr, Cärnten und Crain, mit Hilff deß Allmächtigen einhellig angenommen, und dardurch derselben Pastore, und darzu deputierten Ao. 1578 zu Pruck an der Mure kürtzlich und schließlich Verfassen haben lassen.

Wiewol uns nun nicht Zweifelt, die Herren Verordneten im Nahmen einer Ehrsamen Landschafft, samt allen Herren und Landleuten der Augspurg. Confess. zugethan, werden dieser erkanten und bekanten Warheit, dem Buch der Concordien so wohl sie hievor einhellig zu Pruck sich dieser Articul halber verglichen, ohne das, und für sich selber Beyfall thun, jedoch wie ihr Gn. unser gut bedüncken und offtbemeltes Buch, im Nahmen einer Ehrs. Landschafft erfordert und begehrt haben, wir diß unser Gezeugnus und treuhertzige Wohlmeinung, wie obstehet, eröffnen wollen.

Letztlich sagen wir Danck, mit gebührender Ehrerbietung allen denen, welche uns ungezweifelt aus christl. wohlmeinenden Hertzen offtgemeltes Buch der Wiederholt. Augsp. Confession zugeschickt, auch mit Rath und That geholffen, und darzu gedienet haben, auf daß der wahren Kirchen hin und wieder im röm. Reich, unsre aufrichtige reine Bekanntnus und Lehr, in einer Ehrs. Landschafft, unter den Herrn und Landleuthen alhie wesenden Kirchen und Schulen, wieder die Verlaumbder und mancherley Lästerung bekannt und offenbahr werde, und bitten dieselbige wahre christl. Kirchen Gottes, für welche die, so in diesem Buch benennet, und gleicher Bekanntnus mit denselbigen seyn, erkennen und ehren, daß sie uns auch für ihre Glaubensgenoßen und ihre Mitglieder erkennen, und an diesen gefährlichen Orten uns und unsrer Kirchen, in ihren christl. Gebetten, und wie es die christl. Lieb erfordert, treulich befohlen seyn lassen, welches der Allmächtige Gott gnädiglich wird vergelten, und wir zu verdienen nach Möglichkeit beflissen sein wöllen, Datum Grätz, d. 9ten 7^{ber} im Jahr, da man zählt nach Chsti. unsres H. Geburth 1580.

Corde, ore, manu supra nominatae formulae Concordiae per omnia Suffragantur et subscribunt sequentes.

Jeremias *Homberger* Theologiae Doctor, bürtig von Förschler, aus dem Hessenland, dieser Zeit einer Ehrsamen Landschafft in der Steyermarck pastor, in ihrer Hauptkirch und Stifft zu Grätz, und in ihrer Schulen daselbs Theologiae Professor studiorum et exercitationum cum liberalium artium ac disciplinarum, cum pietatis et Religionis secundum Augustanam confessionem sub tutela Styriae procerum vigentis Inspector Ecclesiasticus. Cum hoc docent in Ecclesia provinciali, quae est Graecii, Sequentes, qui et ipsi subscribunt.

David *Thonner*, Nörlingensis, Magister, Ecclesiae provincialis apud Graecianos Styriae presbyter primus et propastor. Christophorus *Stammler* Wirtenbergicus, Magister, dictae Ecclesiae presbyter secundus. Bernhardus *Egen*, Wirtembergicus, jam nominatae Ecclesiae diaconus primus. Henricus *Osius* Thuringus ejusdem Ecclesiae diaconus secundus. Joannes *Gerlachius* ejusdem Eccledіae subdiaconus primus. Joannes *Litigator* Annaemontanus, subdiaconus secundus.

Cum his subscripserunt Reliqui nobilitatis Stryiacae, quae Augustanae Confessionis est, et ei Praesentientium Ecclesiastae passim per Styriam docentes scilicet.

Christophorus *Freius* Passaviensis, Magister, Illustrium Styriae procerum in Tractu Judenburgensi Ecclesiastes, et provincialis Ecclesiae, quae in oppido *Judenburg* colligitur, pastor, adjunctaeque Scholae et reliquarum per illum tractum Ecclesiarum specialis antistes.

Laurentius *Aumaier* Bavarus, jam nominati pastoris diaconus. Sebastianus *Amatorius* Francus, Ecclesiae zu *Teuffenbach* minister. Joannes *Mack*, pastor Ecclesiae ad *S. Georgium* prope Hundsmarck. Gregorius *Thalhaimer* pastor Ecclesiae in *Frauenburg*. Wolfgangus *Alter* Styrus, diaconus zu *Frauenburg*. Virgilius *Holtzhauser* Pastor apud *S. Laurentium* in Scheiflingen. Georgius *Butina* docens Evangelium sub tutela *Teuffenbachiorum* Baronum. Joannes *Bock Novocomensis*[1]) Ecclesiae pastor. Georgius *Sproll* pastor Ecclesiarum in der *Pack* und *Modriach* sub Tutela generosi Domini D. Ludovici Ungnadi liberi Baronis etc. Michael *Pfingsten* docens in Valle prope *Valdenstein*. Michael *Boxler*, Magister, Ecclesiae, quae in arce *Waldenstein* sub tutela Domini Ludovici Ungnadii colligitur, pastor. Gregorius *Hessus*, Fribergensis, Misniacus, pastor Ecclesiae in oppido *Murau*, et conjunctarum Visitator per illam ditionem. Simon *Braun* jam dictae Ecclesiae Diaconus. Joannes *Porna*, adjutor. Martinus *Zeiler*, pastor in *Ränten*. Michael *Zeyler*, ibidem Diaconus. Vitus *Stoll* ad *Sanctum Georgium* prope Murau Pastor. Josephus *Stoll*, ibidem diaconus. Wolfgangus *Rauscher*, Cooperator ibidem. Jacobus *Stoll*, Pastor Ecclesiae zum *Stadel*. Vincentius *Engel*, pastor in *Froiach*. Balthasar *Montanus*, docens in *Scheder*. Hi omnes cum Hesso in Baronatu Murau docent. Sequuntur nunc alii: Dionysius *Widmannus* Ratisbonensis, einer Ehrs. Landschafft Steyr Viertels-Prediger und Specialis Antistes im Ensthal, und der Kirchen zu *Neuhaus* pastor sub tutela generosi Domini D. Ferdinandi Hoffmanni. Christophorus *Niger*, Diaconus in *Neuhaus*. Chilianus *Agricola* et ejus Collega. Joannes *Macrobitius*, Magister. In eadem vicinia docentes quemadmodum et sequentes aliquot. Martinus *Schroffelius*, Michael *Rochinger* Sultzbachensis, Palatinus. Joannes *Fistel*. Joannes *Decker*[2]) Donavertanus. Christophorus *Schwaiger*. Joannes *Diethaimer*. Martinus *Kegelein*, Minister verbi Dei in *Obler*[3]). Hieronymus

[1]) Neumarkt in Obersteiermark. [2]) Delzer.
[3]) Öblarn im Ennstal.

Toxytes Magister, pastor ad *Salvatorem*, sub tutela generosi Domini Joannis Friderici Hoffmanni etc et ejusdem Ecclesiarum omnium antistes specialis. Christophorus *Spizweg*, jam dictae Ecclesiae Diaconus. Georgius *Lagus* pastor Ecclesiae *Liezensis*. Martinus *Grabmaier* pastor Ecclesiae *Lassingensis*. Matthias *Flierus*, Magister, in eadem Valle docentes, ut et sequentes aliquot: Casparus *Obermann*, Ulricus *Aglassinger*, Jacobus *Gribius*, Michael *Führer*, Urbanus *Egerter*. Georgius *Bitterkraut*. Joannes *Zencker*. Nicolaus *Bittorfius* Francus, Ecclesiae *Belsensis*[1]) pastor. Georgius *Zenodochius*, Bavarus, ejusdem Ecclesiae diaconus. Joannes *Sommereck*, verbi Dei Minister in oppidulo *Zeyring*. Andreas *Geyer*. Minister Ecclesiae *S. Oswaldi* supra Zeyring. Leonardus *Ruhlandus*, Noricus, verbi Dei Minister, ad *S. Joannem*. Otto *Neidhardus* Ecclesiae *Chambergensis*[2]) pastor. Crispinus *Schnitzer* Isnensis, Minister Ecclesiae in *Kirchberg*. In eadem Vicinia docentes: Joannes *Trautwein*, Lampertus *Hirschmann*, Nicolaus *Bachmann*. Daniel *Greblacher*. Andreas *Mändel*. Michael *Hochschild* Donaverdanus, Magister. Valentinus *Gadler* Styrus. Matthias *Mändel*. Joannes *Gsellendienst*. Vitus *Micholitius*. David *Feurer*. Jonathan *Wicker*, Calvensis, *Suambergae*[3]) concionator, Sub tutela Domini Wilhelmi Geyleri. Thomas *Artopoeus*, Ecclesiae, quae sub Tutela Domini Friderici ab Holneck colligitur, minister. Marcus *Weibhaußer*, Styrus, Minister verbi Dei in oppido *Ligist*, sub Tutela Dominorum a Saurau. Georgius *Nell*, pastor Ecclesiae Christi in oppido *Mureck*. Georgius *Agricola*, Minister Ecclesiae in *Ehrenhausen*. Georgius *Sommerauer* Ecclesiae Christi Pastor in *Arnfels*. Sigismundus *Lierzer* Styrus verbi Dei Minister in *Untertraburg*. Casparus *Vidatius* pastor Ecclesiae Christi in *Clöch*. Antonius *Kottschever*, Carniolanus, Minister verbi Dei in *Halbenrain*. Michael *Delzer*, Donavertanus, pastor Ecclesiae *Burgavianae* ad fines Hungariae. David *Weigelius*, Ulmensis, Ecclesiae Pastor in *Obsdorff*[4]). Georgius *Bezius*, Pastor Ecclesiae *Nidaviensis*[5]). Georgius *Benignus*, Pastor Ecclesiae *Vaerdensis*[6]). Joannes *Haggius*, Donavertanus, Minister verbi Dei in *Luipersdorff* prope Fürstenfeld. Jacobus *Trempel* pastor Ecclesiae *Stubenbergensis*. Simon *Gerlach*, Silesius, pastor Ecclesiae, quae colligitur in *Steiningen*, oppido Hungariae, sub dictione Magnifici Domini Balthasaris Batthiani, liberi Baronis etc. Fridericus *Lathomus*, Veteranus Hessus, Minister Evangelij Domini nostri Jesu Christi in praesidio *Crucis* in regno Slavoniae. Martinus *Ciconia*

[1]) Pöls in Obersteiermark.

[2]) Schloß Kainberg im Bezirk Umgebung Graz.

[3]) Schwanberg in Weststeiermark.

[4]) Verstümmelt, richtig Ebersdorf; hier, in Wörth (vgl. Anm. 6) und auf seinem Schlosse Neudau hielt Wilhelm von Rottal luth. Prediger. J. A. Janisch, Top. stat. Lexikon v. Steiermark, Graz 1878, S. 122.

[5]) Neudau, Oststeiermark (vgl. oben).

[6]) Wörth am rechten Ufer der die Grenze gegen Ungarn bildenden Lafnitz gelegen. Auch hier wirkte im Dienst des Herren v. Rottal ein luth. Prediger. Janisch III., S. 1380.

concionator in praesidio *Witschawert* ad fines Turciae. Johannes *Scheibiz*, Pyrnensis Misniacus, Concionator praesidii in *Coppreniz*. Michael *Pinckisser*, Eßlingensis, Concionator praesidii *Ibanicensis*. Docentes in Scholis provincialium Augustanae Confessionis. Hieronymus *Peristerius*, Thuringus, Magister et Theologus sincerus, Archigymnasii provincialis apud Graecianos in Styria Rector. M. Georgius *Stadius* Austriacus in eodem Gymnasio Mathematices et historiarum Professor. M. Petrus *Corvinus* Regiomontanus, Francus, ejusdem Gymnasii 4^{tae} classis praeceptor. M. Joannes *Moont*, Masacus, Belga, Arithmetices professor, et 3^{tiae} classis Praeceptor. Casparus *Gastelius*, Suevus, Cantor Ecclesiae provincialis apud Graecianos, et ibidem in Gymnasio provinciali 2^{dae} Classis praeceptor. M. Georgius *Langius*, Megapolitanus, ejusdem Gymnasii primae classis praeceptor. Georgius *Rietenspies*, Palatinus, in eodem Gymnasio puerilis scholae praeceptor primus. Joannes *Deccerus*, Silesius, ejusdem scholae praeceptor secundus. Michael *Bernhardus* ejusdem scholae praeceptor tertius et hactenus de docentibus in archigymnasio provincialium Augustanae Confessionis sequuntur, qui in aliis Scholis docent, et similiter subscripserunt. Leonardus *Kunius* Sulzbachiensis Palatinus, docens in provinciali schola apud *Judenburgenses*. Joannes *Mylius*, jam dicti Ludimagistri Collega. Joannes *Piscator* praeceptor nobilium quorundam in eadem schola. Joannes *Hein* Nörlingensis. Matthias *Kösler* Styrus. Georgius *Fistulator*, Ludimoderator in oppido *Arnfels*. Georgius *Ernfelsius* in *Pelsensi* schola docens. Georgius *Grashoverus* Ludimagister ad *S. Oswaldum*. Ambrosius *Lindacher* in *Hundsmarck*[1]) pueros docens. Antonius *Svanengel*, Thuringus, Ludimoderator *Neocomensis*. M. Wolfgangus *Pensoldus*, Misnius, Ludi *Muraviensis* moderator. Sebastianus *Moser*, ibidem Cantor. Michael *Schnabel*, Francofurtanus ad Moenum, Scholae moderator in *Slädmingen*[2]). Joannes *Dietiehaimer* moderator Scholae in eadem Valle. Narcissus *Tettelbachius* pueros nobiles informans, apud nobilem virum D. Georgium Kleindienst. Eberhardus *Kegelius*, Memmingensis, in *Valle Anasi*[3]) pueros docens. Joannes *Mockwiz*, Magister Altenburgensis, Misnius, nobiles pueros erudiens in praesidio *Crucis* in Regno Slavoniae. Hactenus positae sunt Subscriptiones eorum, qui vel in Ecclesiis, vel in Scholis Styriae Secundum Augustanam confessionem docent. Nunc ponemus Subscriptiones politicorum Inspectorum, quos proceres Styriae Ecclesiastico suo inspectori adjunxerunt. Matthaeus *Ammanius* dominus in Krotenhofen, provinciae Styriae Secretarius Supremus. Adamus *Venedier*, Carinthius, I. U. Doctor. Christophorus *Gabelhoferus* Styrus, Medicinae Doctor. D. D. provincialium Styriae procerum physicus. Wolfgangus *Finckelhauß* I. U. Doctor, Curiae provincialis Graecii Advocatus juratus. Andreas *Finck*, Styrus, generosi Dni. Capitanei hujus provinciae Secretarius Supremus."

---

[1]) Unzmarkt im oberen Murtal.
[2]) Schladming. [3]) Ennstal.

3. Das älteste Exulantenverzeichnis des innerösterreichischen Adels (1629)

Der Kryptoprotestantismus und eine ihm vorangegangene umfangreiche Emigration bilden bemerkenswerte Besonderheiten in der Geschichte des Protestantismus in Innerösterreich. Jener bedeutete in der bitteren Entscheidung zwischen „Glauben und Heimat" den Versuch, beide kostbaren Güter zu behaupten. Daß er in manchen Gegenden, allerdings unter schwersten Opfern und Gewissensnöten, durch den Glaubensmut von fast vier Generationen zu gutem Ende geführt werden konnte und von der Toleranz gekrönt wurde (1781), grenzt schier an das Wunderbare. Aber viele Tausende von österreichischen Protestanten wollten oder konnten einen solchen Versuch nicht wagen, manchen wurde durch die Besonderheit der Verhältnisse gar keine Wahl gelassen, sie mußten — wie die in den damaligen Berichten immer wiederkehrende Wendung lautet — „das Ihrige mit dem Rücken ansehen", aus der Heimat ziehen, um den Glauben zu retten. Diese Abwanderung fand in weit größerem Ausmaße statt, als man gemeinhin angenommen hatte. Die Exulantenforschung ist seit jeher gepflegt worden, das ergreifende Schicksal so mancher dieser Glaubensflüchtlinge hat warmes Interesse und verdiente Teilnahme auch bei der Nachwelt gefunden. Aber erst die Forschung der neueren Zeit, die nicht zuletzt durch familiengeschichtliche und sippenkundliche Untersuchungen einen starken Auftrieb erhielt, hat ein klareres, wenn auch noch lange nicht erschöpfendes Bild vom Umfang dieser Abwanderung beschert. Es sei aus der erfreulichen Menge neuer Forschungsergebnisse hier nur eines angeführt: Die „Gesellschaft für Familienforschung in Franken", die im Besitz der seinerzeit von Dr. *Gröschl* angelegten und begonnenen, heute im Staatsarchiv in Nürnberg verwahrten Exulantenkartei ist, verfügt in dieser über etwa 25000 Namen von Auswanderern vorwiegend aus Ober- und Innerösterreich, und die Angaben über ihre Ansiedlungsorte. Es läßt sich auf Grund dieser nachweisen, daß weite fränkische Gebiete nach dem 30jährigen Kriege mit bürgerlichen, vor allem aber mit bäuerlichen Exulanten aus den genannten österr. Gebieten besiedelt wurden. Jene waren aus ihrer Heimat weggezogen, als die ungünstigen Bedingungen des Westfälischen Friedens für die österreichischen Protestanten keine Hoffnung auf die Erlangung des freien Religionsexercitiums mehr übrig ließen.

Sind heute, dank den früher erwähnten Bemühungen, auch viele Namen bürgerlicher und bäuerlicher Exulanten bekannt, so ist man doch seit jeher verhältnismäßig weit besser, als über das Schicksal der „kleinen Leute", über das des ausgewanderten Adels unterrichtet. Denn von diesem künden die Quellen in der alten Heimat, wie in den Hauptansiedlungsorten *Nürnberg*, *Regensburg*, *Ulm*, *Straßburg*, *Ödenburg*, *Preßburg*, *Franken*, *Schwaben*, *Württemberg* und dem *Burgenland* überhaupt, bis nach *Schweden* hin viel reichlicher.

Die Schicksalstunde für den Herren- und Ritterstand schlug nicht in allen österreichischen Erblanden zugleich. Der erste Schlag traf nach der Katastrophe auf dem weißen Berge den evangelischen Adel Böhmens und Mährens und die durch die Konföderation mit diesem belasteten Standesherren in Ober- und Niederösterreich, während die übrigen niederösterreichischen protestantischen Adeligen dann freilich bezüglich einer beschränkten Duldung noch jahrzehntelang eine Ausnahmestellung einnehmen durften. Die innerösterreichischen Herren und Ritter wurden von Ferdinand II., der die für ihn günstige politische und militärische Lage ausnützte, durch das von ihm am 1. August 1628 erlassenen Generalmandat[1]) vor die Entscheidung gestellt, binnen Jahresfrist katholisch zu werden, oder ihre Güter zu verkaufen und das Land zu räumen. In Anerkennung ihrer stets treuen Haltung und ihrer Verdienste um die Verteidigung des Landes, die an der Südostgrenze doch zugleich die Verteidigung des ganzen Reiches bedeutet hatte, erließ der Kaiser den Abzugswilligen die sonst bei jeder Besitzveränderung übliche Nachsteuer des 10. Pfennigs. Es gereicht den steirischen, kärntnerischen und krainerischen Herren und Rittern zur Ehre, daß sie in großer Zahl und z. T. unter schweren Vermögenseinbußen sich entschlossen, ihre Gesinnung nicht zu wechseln, sondern das flebile beneficium emigrationis zu wählen. Nicht alle konnten wegen der Verkaufsschwierigkeiten, die das Massenangebot wertvollen Grundbesitzes herbeiführen mußte, ihre Güter rechtzeitig losschlagen und den Emigrationstermin genau einhalten, allein der Großteil begab sich vor dem 1. August 1629 aus dem Lande. Es sind mehrere, hinsichtlich der Angaben über die Namen und die Zahl der adeligen innerösterreichischen Exulanten ungleiche Listen

[1]) Abgedruckt bei Joh. Loserth, Akten u. Korrespondenzen z. Gesch. d. Gegenreformation. Fontes rerum Austriacarum LX. Wien 1907, S. 814, Nr. 2466.

überliefert, deren Zusammenfassung ein ziemlich genaues, wenn auch gewiß nicht vollständiges Bild der Abwanderung bietet.

Die älteste unter den bisher bekannt gewesenen Listen stammt aus den Wochen unmittelbar nach dem Ablauf des Auswanderungstermins, es ist dies der „Catalogus Exulum Styrorum, Carinth. et Carniol. ex numero provincialium 1629" in der „Relatio" des pommerischen und lüneburgischen Rates Philipp *Hainhofer*, Bürgers und Assessors des Stadtgerichtes in Augsburg[1]), der über 400 Bl. umfassenden Handschrift Nr. 8830 der Nationalbibliothek in Wien. Der „Catalogus" ist, nach Herren und Ritterstand gesondert, alphabetisch angelegt und führt jeweils auch die Familiennamen der Ehefrauen sowie die Zahl der mitausgewanderten Kinder (unmündige Waisen durften von den Witwen nicht mitgenommen werden) an, die Zählung ergibt 285 Angehörige des Herren, 429 des Ritterstandes und 46 Nobilitierte, im ganzen 760 Personen. Hainhofer war mit drei anderen Abgesandten der evangelischen Mehrheit der Augsburger Bürgerschaft an den Dresdener Hof abgeschickt worden, um dem Kurfürsten über die Gegenreformationsmaßnahmen der kaiserlichen Kommissäre in Augsburg zu berichten, Beschwerde zu führen und seinen Beistand am kaiserlichen Hofe zu erbitten. Am 30. August 1629 brach die Gesandtschaft von Augsburg auf und traf am 1. September in Regensburg ein, wo sie in dem der oberösterreichischen Exulantin Maria Schlumberger, geb. Radi, gehörigen Gasthof „Zum goldenen Kreuz" Aufenthalt nahm, da man hier „ziemlich wohlfeil tractiert" wurde. Hainhofer fand, wie seine „Relatio" vermerkt, „diese Herberg voller um des Wortes Gottes willen vertriebener Landherren und Ritterstandspersonen, so täglich da ankommen, in dieser Stadt . . . Wohnung zu suchen, wie dann bereits über ein Tausend vertriebener Personen allhier den Beisitz bekommen haben sollen". Nach der an dieser Stelle vermerkten Aufzählung der adeligen Exulanten weiß Hainhofer von ihnen zu sagen, sie seien, wie er „von

[1]) Die Liste allein veröffentlicht v. A. Horand (Dr. A. H. Horawitz) im Aufsatz „Österr. Exulanten" i. Anzeiger f. d. Kunde deutscher Vorzeit (Organ d. German. Museums i. Nürnberg)., NF. IX., Nürnberg 1862, Sp. 316ff., 353ff., 393ff. u. 433ff. Lochner, der i. gleichen Anzeiger NF. III., 1855, Sp. 161ff., 193ff., 217ff. u. 336, die Einzelschicksale betreffende Abhandlung „Österr. Exulanten in Nürnberg" schrieb, kannte Hainhofers Liste nicht.

etlichen derselben gehört, bei allem großen Verlust und ausstehendem Ungemach fröhlich, bitten Gott um Beständigkeit und danken ihm, daß sie auch würdig worden seien, um seines hohen Namens und heiligen Wortes willen etwas zu leiden und auszustehen". Als beredtes Zeugnis führt er ein Gedicht des Krainer Herren Erasmus von *Scheyer* an, der als Greis von 70 Jahren mit seiner gleichfalls betagten Gattin Katharina von Wagen (beide starben 1631 im Markgrafentum Durlach) in Regensburg angekommen war, in dem dieser darauf hinwies, daß er 40 Jahre lang „wider den Türken gekämpft habe" und fortfuhr . . . „So ich nun alt, muß ich fassen den Pilgrimsstab / unds Vaterland verlassen, dafür ich gestritten hab / . . . weil durch den Glauben ich hab begriffen Dich, / Christe, Dich auch nit laß, bis Du gesegnet mich . . ." Aus Exulantenkreisen hörte Hainhofer, daß die adeligen Emigranten „hin und wieder im Reich, auch außerhalb des römischen Reiches in Schweden und Siebenbürgen jetzt Aufhaltung und Unterschleif suchen sollen". Auf seine Frage, wie sich die Ankömmlinge, die doch gewohnt seien, „in schönen Palästen und Häusern zu wohnen", in Regensburg eingelebt hätten, erhielt er den Bescheid, sie hätten sich gewöhnt, „außer dem Vaterland zu wohnen, um Gottes Wort wohl zu hören, und (es) sei ars artium et scientia scientiarum, mundum cum vanitate contemnere, Deo fidere et illi soli servire".

Kennzeichnend für die innere Einstellung der meisten Exulanten ist auch der Bericht Hainhofers, er habe sich am 2. September morgens um 5 Uhr in die neue Pfarre begeben, wo zahlreiche von jenen zur Kommunion versammelt waren. Nach der Introduktion durch den Mesner hätten alle einzeln dem Diakonen J. G. Rieder gebeichtet und sich sodann auf die „Herrenempore, wo die Senatores und die flüchtigen Adeligen sitzen", begeben, um der Morgenpredigt zuzuhören, die der Exulant M. Joh Seiz, Vicepastor[1]), hielt. Sodann hätten alle das Abendmahl genommen, was bis gegen 10 Uhr gewährt habe, da man 19 Verse des Liedes „O Gott Vater im Himmelreich . . ." dazu gesungen. Ihre Absicht, den Rückweg über Nürnberg zu

[1]) Er stammte aus Gundelfingen, wirkte erst als Prediger in Traun, sodann 1592—1598 an der Grazer Stiftskirche. Hier vertrieben, hielt er sich erst in Petanitza auf, wurde 1602 Prediger in Schrattenthal in Niederösterreich, 1610 in Gundelfingen, 1618 in Regensburg, starb hier 1633 als Senior. Waldau II, S. 563; Peinlich, S. 67.

nehmen, konnten die Gesandten nicht durchführen, doch hörten sie von einem Nürnberger, daß auch dort viele Exulanten Aufenthalt genommen hätten, von denen die jungen wegen der schon lange währenden Gegenreformation vorher noch nie eine evangelische Predigt gehört hatten, nun suchten sie in Nürnberg „haufenweis und mit großen Scharen das Wort Gottes, als wie im Evangelio das Völklein dem Herren Christo in die Wüste nachwandere". Ein alter Herr von Stubenberg[1]), der „den Kaiser wohl hab erziehen helfen", hätte, auf die Aufforderung, sich zu „bequemen" und dadurch seine Güter zu behalten, erwidert, „er sei lang genug ein Herr gewesen und nit mehr zu früh, wenn er gleich mit seinem Herren Christo auch zum Knecht werde", wobei er hinzugefügt, „durch Hoffnung und Leiden, komme man zu Christi Freuden".

Der Wert der Hainhoferschen „Relatio" liegt zum guten Teil in den aus seiner eigenen Anschauung gebotenen Schilderungen. Sein „Catalogus" freilich ist nicht frei von Fehlern, besonders hinsichtlich der Schreibweise mancher Namen[2]), er zählte ja nicht nur Regensburger Exulanten auf, sondern auch solche, die ihm dort als nach anderen Orten, besonders nach Nürnberg, ausgewandert genannt worden waren. Es ist möglich, daß diese Liste den Verfassern der späteren nicht unbekannt war, besonders die Ähnlichkeit der Anordnung legt diese Vermutung nahe.

Mehr als ein Jahrzehnt später entstand das Exulantenverzeichnis des Predigers bei St. Sebald in Nürnberg, Johann *Saubert*[3]), eines Nachkommen böhmischer Glaubensflüchtlinge. Es bildet den Anhang zu seiner Neujahrspredigt von 1643 über Mal. 3, 16, die er mit Bezugnahme auf diesen Text unter dem Titel „Liber providentiae divinae specialis, d. i. Denkzeddel Gottes . . ." bei Wolfgang Endter

---

[1]) Georg d. Ältere von Stubenberg, auf Kapfenberg, Frauenburg und Mureck, überließ seinen großen Besitz seinen katholisch gewordenen Neffen und zog nach Regensburg, wo er am 22. April 1630 starb. M. Joh. Georg Rüdt hielt ihm am 23. Mai die Leichenpredigt. Seine Witwe Amalia, geb. v. Liechtenstein, überlebte ihn lange, denn sie starb erst am 30. November 1665 in Nürnberg, die Leichenpredigt hielt ihr der Pred. b. St. Sebald Joh. Mich. Dillherr. Beide Predigten i. d. Stadtbibl. i. Nürnberg.

[2]) z. B. Hofmayr, geb. von Suetten statt Hoffmann, geb. von Rödern, Küffenhiller statt Khevenhüller u. a. m.

[3]) Saubert wurde am 26. Februar 1592 in Altdorf geboren und starb am 2. November 1646 in Nürnberg.

in Nürnberg in Druck legte. Saubert, der erwählte Seelsorger zahlreicher adeliger Exulanten in Nürnberg, hatte sich in jener Predigt hauptsächlich an sie, „die wegen wahrer Religion aus dem Vaterland ausgezogen", mit dem Troste gewendet, daß Gott „alle ihre verlaßnen Güter, alle Heller und Pfennig, alle Häuser und Höf, ja alle Ziegel auf den Dächern in seinen Denkzettel verzeichnet" habe. Er widmete seine Schrift dem aus Steiermark ausgewanderten Haupt der Nürnberger adeligen Exulantengemeinde, Gall von *Racknitz*[1]), mit dessen Familie ihn so enge freundschaftliche Beziehungen verbanden, daß er bei Galls jüngstem Sohne Gustav die Patenstelle übernahm. Die von H. *Clauß* unter dem Titel „Ein Nürnberger Verzeichnis österreichischer Exulanten" veröffentlichte Liste Sauberts[2]) zeichnet sich durch große Genauigkeit aus, indem sie in den meisten Fällen alle Adelsprädikate sowie die von den Ausgewanderten in der Heimat bekleideten Würden anführt und an Altadeligen (Saubert schied nicht zwischen Herren und Rittern) 769, an Nobilitierten 255, insgesamt demnach 1024 Köpfe zählt.

Nur mit dem alten Adel beschäftigte sich der steirische Exulant Andreas *Sötzinger* in Nürnberg, seine diesbezügliche Aufzählung ist die umfangreichste, denn er wußte von 425 Personen des Herren- und 411 Köpfen des Ritterstandes, also insgesamt 836 altadeligen Exulanten. Bei einem von ihnen in Diensten stehend, legte er mit dessen und zweier anderer Herren Unterstützung eine Sammlung von Abschriften aller erreichbaren, auf die Gegenreformation in Innerösterreich bezüglichen Akten an. Diese zweibändige Handschrift „Acta u. Handlungen . . ." befand sich einst im Besitze des damaligen kgl. Kreisarchivs in Nürnberg und kam 1881 auf dem Tauschwege in das Archiv des Reichsgaus Steiermark nach Graz[3]). Sie wurde nach

[1]) Geb. 1590 i. St. Ulrich in Steiermark, gestorben am 25. März 1658 in Nürnberg, am 16. April auf dem Johanniskirchhof beigesetzt, die Leichenpredigt v. M. Dominik Beer i. Nürnberg gedruckt (Stadtbibliothek i. Nürnberg). Gustav Trautenberger, Gallus Freiherr von Rägknitz, Jahrb. d. Ges. f. d. Gesch. d. Protestsms. i. Öst. IV. Wien u. Leipzig 1883, S. 105ff. M. Doblinger, Die emigrierten Ragknitzer, Blätt. f. Heimatkunde XIV. Graz 1936, S. 62ff.

[2]) Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte XIII. Erlangen 1907, S. 226ff. u. S. 271ff.

[3]) Das Verzeichnis befindet sich in der Handschrift Nr. 1167, Bl. 602 bis 615b. A. Kapper, Andreas Sötzinger und seine Schriften, Jahrbuch

einem Vermerk Sötzingers von ihm am 1. März 1652 beendet, ist daher nur wenig jünger als die Schrift Sauberts. Das im ersten Bande enthaltene „Verzaichnuss der Jhenigen Cavaglieri, fraven vnnd freylein. so wegen der Evangelischen Religion Augsburgischer Confession aus denen Fünff oesterreich. Landen, alss Oesterreich vnder vnnd ob der Enns, Steyer, Khärndten vnnd Crain emigriert, vnnd inmittels in Römischen Reich, auch in Khönigreich Hungarn mit Todt abgangen sein . . .“ wurde zweimal, und zwar von Bernhard *Czerwenka*[1]) und von Joseph v. *Zahn*[2]) zum Abdruck gebracht. Vom ober- und niederösterreichischen Adel, den Sötzinger in der Überschrift anführte, sind nur einige wenige Herren und Ritter genannt. Der besondere Wert seiner Arbeit liegt in der häufigen Mitteilung von Sterbeorten[3]) und Daten, von denen Sötzinger durch seine adeligen Gewährsmänner gute Kenntnis hatte. Daß 16 Jahre nach der Emigration schon 213 Personen, also mehr als ein Viertel der von Sötzinger gemeldeten Gesamtanzahl, verstorben waren, läßt nicht allein den Rückschluß auf viele betagte Auswanderer zu, sondern dürfte wohl eher auf seelische Ursachen zurückzuführen sein.

Drei weitere Exulantenverzeichnisse verdanken wir dem oberösterreichischen Adeligen Karl *Schifer*, Freiherrn zu Freyling, dessen genealogische Aufzeichnungen einen großen Teil der auf ihn zurückgehenden sieben Handschriften Cod. germ. 888—894 der Staatsbibliothek in München füllen[4]). Er hat sie um 1668 in Regensburg niedergeschrieben, auch sie wurden von H. *Clauß* veröffentlicht[5]). Während die erste Liste sich aber nur als eine in 48 Fällen durchgeführte Ergänzung oder Berichtigung des Saubertschen „Denkzettels“ erweist, sowie die dritte nur oberösterreichische adelige Exu-

---

d. Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protestsms. i. Österreich XX. Wien u. Leipzig 1899, S. 14ff.

[1]) Die Khevenhüller, Wien 1867, S. 629ff.

[2]) Steiermärkische Geschichtsblätter II. Graz 1881, S. 75ff.

[3]) Es starben in Regensburg 59, in Nürnberg 44, in Ulm 12, in Straßburg 5, in Frankfurt 4, in Baden und Meißen je 2, in Berlin, Chemnitz, Dresden, Kaiserslautern, Lindau, Lothringen, Nördlingen, Schweinfurt, Spandau, Stralsund und Würzburg je eine Person, 38 in Ungarn und 1 in Prag, 14 in den Herkunftsländern, 2 in Basel und je 1 in Paris und Venedig.

[4]) Sie befinden sich im 4. Bande, S. 1397ff., 1524ff. u. 1582ff.

[5]) Neue Verzeichnisse österr. Exulanten, Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte XIX. Erlangen 1913. S. 74ff. u. S. 115ff.

lanten umfaßt und hier außer Betracht bleiben kann, geht die mittlere auf ein „Memorial" zurück, welches der steirische Exulant Wolf Friedrich Reichsgraf von *Tattenbach*[1]) zwischen 1640 und 1656 in Regensburg aufgezeichnet, und in dem er 284 Personen aus dem innerösterreichischen Herren- und Ritterstand aufgezählt hat, die sich ins Exil begeben hatten. Unter ihnen finden sich zum Unterschied von den meist allgemeingehaltenen Angaben der früheren Listen über die Anzahl der Kinder nicht wenige als Kinder von den Eltern Mitgenommene bzw. im Exil Geborene mit Namen genannt. Darum bietet sie eine wertvolle Ergänzung der früheren Verzeichnisse. Clauß konnte über die Person Schifers nichts ermitteln, eine seither bekanntgewordene Leichenpredigt erweist aber, daß die Freiherren von Schifer mit den Tattenbachs versippt waren, da der Kämmerer, Obrist und General-Kriegskommissar Alexander Freiherr von und zu Schifer die Gräfin Eva Katharina von Tattenbach ehelichte, die auch zu den Kreisen der Exulanten gehörten[2]).

Aus späterer Zeit sind noch die auf den früher erwähnten fußenden Aufzeichnungen *Waldaus* und die kurze Liste zu erwähnen, die Johann *Loserth* aus den Akten des gräfl. Lambergischen Archivs im Schloß Feistritz sowie aus den steirischen Landrechtsakten zusammengestellt hat[3]).

Zu diesen bisher bekannt gewesenen Exulantenverzeichnissen tritt nun noch eines hinzu, das sich in der Bibliothek der Hansestadt Hamburg in der Handschrift der Raupachschen Sammlung „Stiriaca Miscellanea" Sign. Cod. theol. 1740, S. 237—244 findet. Die nicht von seiner Hand stammende Abschrift trägt seinen eigenhändigen Vermerk: „Aus der Stadtbibliothek zu Ulm erhalten durch Hn. Prof. Stölzlin", der zugleich Konrektor und der Ulmer Bibliothekar ge-

---

[1]) Geboren im Schloß Landsberg im Viertel Cilli, wanderte wegen der begonnenen Gegenreformation 1604 nach Ober- bzw. Niederösterreich, lebte seit 1639 meist in Regensburg, wo er am 12. Februar 1656 starb. Die vom Senior M. Andr. Steiner gehaltene Leichenpredigt erschien im Druck (ein Stück i. d. Stadtbibl. i. Augsburg).

[2]) Die Leichenpredigt für Eva Katharina von Schifer, geb. Gfn. Tattenbach im Katalog d. fürstl. Stolberg-Stolbergschen Leichenpredigten-Sammlung IV. Leipzig 1932, S. 466, Nr. 9701.

[3]) Zur steiermärkischen Emigration, Jahrbuch d. Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protestantismus i. Österreich, 38. Wien u. Leipzig 1917, S. 75f.

wesen ist[1]). In ihren Aufzählungen ergeben sich mehrere Ansatzpunkte für ihre zeitliche Bestimmung. Den wichtigsten bietet die bei dem Namen des Kärntner Herren Franz Freiherrn von *Prösing* hinzugefügte Anmerkung: „So *vor wenig Tagen* zu Regensburg die Welt gesegnet hat", da sich der 17. September 1629 als Sterbedatum ermitteln ließ[2]). Ein Gegenstück bietet der Zusatz beim Namen des steirischen Exulanten Franz Freiherr von Herbersdorf: „Des verstorbenen Grafen und geweseten Landeshauptmanns zu Linz Herr Bruder." Der Lebensweg dieser beiden Söhne des überzeugungstreuen steirischen Adeligen Otto von Herbersdorf auf Kalsdorf war verschieden verlaufen. Während Franz an seiner evangelischen Gesinnung festgehalten und mit seinen Schwestern ins Exil gezogen war, hatte der evangelisch erzogene und an protestantischen Hochschulen gebildete Adam im Hofdienst beim Pfalzgrafen Wolf Wilhelm mit diesem den Übertritt zum Katholizismus vollzogen, sich dann im kurbayrischen und im kaiserlichen Dienst gegen seine früheren Glaubensgenossen gebrauchen lassen und insbesondere als Statthalter von Oberösterreich im Bauernkrieg des Jahres 1626 eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Die Verärgerung über den vom Hofe erfahrenen Undank soll mit eine Ursache seines frühen, am 11. September 1629 im Schloß Orth erfolgten Todes gewesen sein, der in dem oben erwähnten Verzeichnis als ein kürzlich eingetretenes Ereignis eigens vermerkt wird. Für die frühzeitige Ansetzung jenes spricht auch die Einleitung zur Aufzählung der nur 16 dortigen Exulanten: „Aus dem Herzogtum Crain sind hinweggezogen, so viel man noch derzeit wissen kann." Nun ist aus den späteren Verzeichnissen gerade aus Krain eine verhältnismäßig große Zahl adeliger Abwanderer bekannt, die aber den weitesten Weg zurückzulegen hatten und daher auch zuletzt in ihren Zufluchtsorten im Reichsgebiet eintrafen.

Man wird daher kaum fehlgehen, wenn man als *Abfassungstermin* jenes Verzeichnisses etwa die *letzte Septemberwoche* oder die *ersten*

[1]) David Stölzlin, geb. 6. Februar 1670, seit 1700 Professor u. seit 1716 Conrector des Gymnasiums in Ulm, wo er seit 1703 auch die Stelle eines Bibliothekars bekleidete. Er starb, um die Geschichte Ulms verdient, dort am 19. Dezember 1742. Zedler 40. 1744 Sp. 286; Allg. deutsche Biographie 36. Leipzig 1893, S. 533.

[2]) Mitteilung des Todesdatums vom evang.-luth. Pfarramt Regensburg untere Stadt aus dem dortigen Sterberegister durch die frdl. Vermittlung des Herrn Archivdirektors D. Dr. K. Schornbaum-Nürnberg.

Oktobertage 1629 annimmt. Da Hainhofer, der Verfasser der ersten bisher bekannten Liste, diese samt seiner umfangreichen „Relatio" doch ohne Zweifel erst nach seiner am 26. Oktober 1629 erfolgten Rückkehr nach Augsburg abgefaßt oder mindestens niedergeschrieben haben wird, so haben wir es mit der von Raupach überlieferten Ulmer Abschrift gewiß mit dem *bisher ältesten Exulantenverzeichnis* zu tun. Es weist gegenüber sämtlichen früher erwähnten einige Besonderheiten auf. So findet sich fast nirgends durch Angabe der Kinderzahl der genaue Familienstand vermerkt, sondern stets nur die Wendung „samt dero Frau Gemahlin und Zugehörigen" oder „Angehörigen" oder „ganze Haushaltung" usw. Die Anordnung der Liste erfolgt nach der — gelegentlich unrichtig durchgeführten — Trennung von Herren und Rittern mit den anhangsweise genannten Witwen sippenweise ohne Sonderung der einzelnen Familien. Auffallend ist die im Verhältnis zu den steirischen und krainerischen Exulanten besonders eingehende Kenntnis des abgewanderten kärntnerischen Adels, und zwar die des Ritterstandes, was die Vermutung nahelegt, daß der anonyme Verfasser in diesen Kreisen zu suchen ist. Schließlich findet man hier eine Anzahl von Adeligen angeführt, die sonst in keiner anderen der bisher bekanntgewordenen Listen und solcher, die nur von Hainhofer bzw. Tattenbach-Schifer genannt worden waren.

Zu den ersteren gehören die Steirer Freiherr Christoph Alban von *Saurau* und Matthes *Händl*, die Kärntner Matthias *Türk*, Hans *Kuchler*, Wolf Siegmund von *Metnitz*, Konrad *Wehrner* und Siegmund von *Waidegg*, schließlich der Krainer Hans Andre von *Lamberg*. Ein Dutzend weitere Namen waren bisher nur in einer der vorgenannten Listen bezeugt und erfahren hier ihre Bestätigung.

Der oben angeführte Christoph Alban von Saurau zählte zu den wenigen Exulanten, die sich kurz nach ihrer Auswanderung eines anderen besannen, zurückkehrten und „sich anbequemten", d. h. katholisch wurden. Seine mit ihm emigrierte Mutter Anna Maria, geb. von Ratmannsdorf, erlebte noch die wegen vielfacher Gewalttätigkeiten 1652 erfolgte Einkerkerung ihres Sohnes, der sein verfehltes Leben vier Jahre später in den Kasematten des Grazer Schloßberges beendete[1]).

[1]) Archiv des Reichsgaus Steiermark, Landrecht Saurau. F. Popelka, Geschichte d. Stadt Graz I. Graz 1928, S. 344. P. Dedic, Aus d. Zeit d. Gegenreformation u. d. Geheimprotestantismus i. Steiermark. Graz 1937, S. 24f. u. 40f.

Die Feststellung der Kopfzahl der in diesem Verzeichnis Genannten ist, wie schon angedeutet, nicht möglich, da es außer den erwachsenen ledigen Personen nur die Haushalte berücksichtigt. Die ausgewanderten Kärntner stimmen völlig mit den in der von Peter von *Radics* vor 80 Jahren veröffentlichten Liste[1]) Genannten überein. Er entnahm sie dem Cod. 1254 der Bayrischen Staatsbibliothek in München[2]), in dem sich demnach eine zweite Abschrift befindet, die auch aus *Ulm* stammt, da der erwähnte Codex hauptsächlich die dortige Geschichte betreffende „Acta Miscellanea" enthält, die vom Ulmer Superintendenten und Gymnasialrektor „Dr. Conrad *Die-(te)rich* und seinem Sohne Dr. Joh. Daniel zu Ulm gesammelt-wurden"[3]). Radics gab nur das Mittelstück des Verzeichnisses, dessen Bedeutung ihm verborgen blieb, wieder. Daß der anonyme Verfasser unseres Verzeichnisses über die Ulmer Verhältnisse Bescheid wußte, deutet seine Bemerkung bei der Exulantin von *Gloyach* an, sie sei die Ahnfrau des Hans Karl von Gloyach gewesen, „so eine ziemliche Zeit vor diesem zu Ulm sich aufgehalten". Solcher zusätzlicher Anmerkungen gibt es im vorliegenden Verzeichnis nur ganz wenige, Angaben über die Aufenthaltsorte der Exulanten außer der eben erwähnten nur noch die eine schon genannte bei der Anführung des Kärntners von Prösing.

Auffallend, aber bereits begründet ist die geringe Zahl der angeführten *Krainer Exulanten*: Erasmus von *Scheyer* und Paul Freiherr von *Egg* mit ihren Gemahlinnen, Hans Andre Freiherr von *Lamberg* samt seiner Mutter und Schwester, der Rittmeister Georg Andre von *Gall*, der Obersteinnehmer Hans Jakob von *Apfalter*, Andre

[1]) Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Kärntens, Carinthia 52. Klagenfurt 1862, S. 5. Vgl. auch Matth. Koch, Die Handschriftensammlung der Münchener Hofbibliothek zur österr. Geschichte, Österr. Bl. f. Literatur u. Kunst, II. Wien 1845 S. 216.

[2]) „Acta Miscellanea, Aufsätze, amtliche Akten bes. Ulm u. Württemberg, aber auch andere Orte und Länder betreffend", fol. 55—59. Der Cod. germ. 1254 der Bayrischen Staatsbibliothek ist während des Krieges nicht zugänglich, konnte daher vom Verf. nicht eingesehen werden.

[3]) Laut frdl. Mitteilung der Handschriftenabteilung der bayrischen Staatsbibliothek in München. Conrad Diet(e)rich war 1575 in Gemünden in Hessen geboren, 1599 Feldprediger, bald darauf Diakonus in Marburg, D. theol., 1605 Professor der Philosophie in Gießen, 1614 Superintendent in Ulm, seit 1620 Direktor des dortigen Gymnasiums, starb hier 1639 III. 22. Jöcher II/1750, Sp. 110.

von *Mordax*, Maximilian *Paradeiser*, Anton von *Petschowitsch*, Gregor und Michael von *Waz*, Franz *Schwab* zu Liechtenwald und der eigentlich nach Steiermark gehörige Siegmund Friedrich Freiherr von und zu *Tattenbach*, dessen Gattin, eine geborene von Lamberg, im Lande blieb und katholisch wurde. Da die Kärntner, wie oben erwähnt, schon veröffentlicht wurden, so mag die Wiedergabe der in dieser wahrscheinlich ältesten Exulantenliste angeführten steirischen Adeligen den Beschluß bilden:

„Verzeichnus derjenigen, so auß dem Herzogthum Steyr der Religion halber weggetzogen, und entweder ihre eigene Haußhaltungen führen, oder allbereit Mannbar seyn. 1. Herr Georg der Eltere und Herr Georg Siegmund, Herren von *Stubenberg* sammt dero gemahlin und angehörigen. 2. Herr Ott Heinrich und Herr Christoph Leopold Freyherren zu *Herberstein* samt dero Fr. Gemahlin, Kindern und Zugehörigen. 3. Herr Gall und Herr Moritz Freyherren zu *Räcknitz* und gantze Haushaltung. 4. Herr Hanß Christoph, Herr Ferdinand und Herr Ruprecht *Gäller* Freyherrn, sammt dero Gemahlin, Kindern u. befreundeten Fräulein Gällerin, Fräulein Ehrendraut und Fräulein Catharina. 5. Herr Ortolph, Herr Hanß Friedrich, Herr Franz Christoph und Herr Georg Siegmund Freyherren von *Teuffenbach* samt den ihrigen. 6. Herr Franz Freyherr von *Herberstorff*, deß verstorbenen Graffen und geweßten Landhauptmanns zu Linz Herr bruder. 7. Herr Georg Heinrich und Herr Georg Albrecht Freyherren von *Dietrichstein*. 8. Herr Ferdinand, Herr Gotthardt, Herr Siegmund und Herr Franz, Herren und Freyherren von *Welz*. 9. Herr Paul und Herr Wolff Wilhelm Freyherren von *Eybißwaldt*. 10. Herr Siegmund Ludwig Herr von *Scherffenberg*, deßen Vatter, so Landsverwalter in Steyer, Römisch catholisch worden, und im land bliben ist. 11. Herr Wolff, Herr Hanß Adam, sammt seinem Herren Sohn, und Herr Wolff Andreas Freyherren von *Pranck*. 12. Herr Johann Septimius *Jörger* Freyherr. 13. Herr Christoph Alban Freyherr von *Saurau*. 14. Herr Georg Ehrenreich und Herr Ehrenreich Ludwig Freyherren von *Rottal*. 15. Herr Maximilian und Herr Erasmus *Wagen*, Freyherren. 16. Herr Ehrenreich der Elter (deßen Herr Sohn und Fräulein Töchter im Land blieben und freywillig sich bequemt haben) und Herr Otto, Herren von *Trautmanstorff*. 17. Herr Balthasar, Freyherr von *Schrattenbach*. 18. Herr Wolff Niclaß, Freyherr von *Windischgrätz*. 19. Ein Junger Herr *Rindtsmaul* Freyherr.

(Ritter:) 1. Herr Hanß Franz, zween Herrn Hanß Adam und Herr Ruprecht von *Gloyach*. 2. Herr Hanß Bartholomä und Herr Benedict von *Moßheim*. 3. Herr Hanß Adam *Praunfalck*. 4. Herr Maximilian, Herr Friedrich und Herr Hanß Jacob *Rauchenberger*. 5. Herr Hanß *Vetter*. 6. Herr Siegmund *Wechsler*. 7. Herr Hanß Gregor und seine zwey Herren brüder, die *Amman*. 8. Herr Hanß von *Prag*, so seine Kinder im lande gelaßen, und ihnen Vormünder verordnet hat. 9. Herr Hieronymus, Herr

Mattheß und Herr Hanß Andre *Händl.* 10. Herr Georg Amalreich und Herr Hanß Siegmund *Jöbstl.* 11. Herr Joachim, Herr Siegmund Friedrich, Herr Georg Friedrich, Herr Hanß und Herr Jacob *Speidel.* 12. Herr Andre *Sauer.* 13. Herr Siegmund Friedrich *Zach.* 14. Herr Franz *Langenmantel.* 15. Herr David *Leiser.* 16. Herr Adam und Herr Wolff *Brunner.* 17. Herr *Kochler.* 18. Herr Caspar *Zöbinger.* 19. Herr Hans *Mierzer.* 20. Herr Georg Christoph *Nähringer.* 21. Herr Niclaß *Khempinski.* 22. Herr Seyfried von *Gaisruck.* 23. Herr Alban *Globitzer.* 24. Herr Adam Seyfried *Gall.* 25. Herr Matthias *Haide* zu Puchenstein.

Vnd diese alle sein landleut, das ist, deß Herrn und Ritterstandts gewesen, und zu den landtägen beruffen worden, und werden allhie, ohne ansehung ihres herkommens, dignitaeten und alters durcheinander, zu keines praejudicio, ohngefähr gesetzt.

Von Wittfrauen seyn aus dem land hinweg. 1. die alte Frau landshauptmännin von *Herberstein* Freyherrin. 2. die alte Frau *Gräßweinin*, Freyherrin. 3. die alte Frau von *Gloyach*, Herrn Hanß Carl von Gloyach, so eine ziemliche Zeit vor diesem zu Ulm sich aufgehalten, Anfrau. 4. die alte Frau *Rindscheidtin.* 5. Frau Christophin von *Windischgrätz*, Freyin. 6. Frau Hanß Wilhelmin Frau von *Saurau*, Freyin. 7. eine Frau von *Herberstorff.* 8. Frau Georg Friedrich und Frau Siegmund *Ammanin.* 9. eine Frau von *Gaißruck.* 10. die Frau *Speidlin*, geweßte Einnehmerin zu Grätz. 11. die Frau *Kempinzki.*

Vnd diese alle, wie auch mehrer theils der Vorigen, haben andrer mehr, als ihre Söhn und Fräulein Töchter und andere befreundete Fräulein und Leute bey sich: wiewolen theils auch ihre Kinder im lande lassen müssen."

Luther und Melanchthon in den Jocoseria der beiden Melander

Von Otto Clemen

Den Literarhistorikern ist unter dem Namen Jocoseria eine Sammlung von Schwänken und Anekdoten in lateinischer Sprache bekannt, die in den Jahren 1600—1626 in verschiedenen Fortsetzungen (zu je 100 in Centurien) und Auflagen, zuletzt am vollständigsten in einer „von neuem vermehrten Taschenausgabe" in drei zierlichen Duodezbändchen in Frankfurt a. M. erschienen ist[1]). Als Verfasser nennen sich Dionys und Otto Melander, Vater und Sohn. Von dem Vater wissen wir, daß er als Dionysius Melander Casselius am 10. Mai

[1]) ADB 21, 279f.; Gödeke, Grundriß z. Gesch. der deutschen Dichtung 2^2, 129 Nr. 33.

1564 in Wittenberg immatrikuliert wurde. Er war ein Sohn des gleichnamigen Hofpredigers Landgraf Philipps von Hessen, früheren Predigers in Frankfurt a. M., der im Frühjahr 1525 hier angestellt wurde[1]), aber am 13. Februar 1535 infolge der Anfeindungen durch seine Amtsgenossen den Rat um Entlassung bat und nach Ostern die Stadt verließ, um einem Rufe des Landgrafen als Hofprediger und „Inspector der Classe (Diözese) Cassel" zu folgen[2]). Am 28. Mai 1539 wurde er mit Gertrud, Konrad Meyers hinterlassener Witwe, in Frankfurt a. M. getraut[3]). Dionys d. J. wird um 1540 geboren sein, da sein Vater bei seinem Weggang aus Frankfurt etwa 50 Jahre alt war[4]). Otto Melander erblickte 1571 zu Hohne bei Eschwege das Licht der Welt[5]) und starb 1640 als kaiserlicher Hofrat in Böhmen[6]). Aus Jocoseria I, Nr. 748 ergibt sich, daß er 1595 in Marburg durch Philipp Matthäus[7]) zum Doctor iuris promoviert wurde. Diejenigen Geschichtchen in den Jocoseria, für die die beiden Melander als Gewährsmänner eintreten, sind natürlich im allgemeinen wertvoller als die, die sie anderwärts entnommen haben, in welchem Falle sie gewissenhaft die — nicht selten für uns unerreichbare — Quelle angeben. Unter den Geschichtchen der ersteren Art finden sich nun auch einige gar nicht uninteressante Beiträge zur Biographie und Charakteristik Luthers und Melanchthons.

---

[1]) Nach Jocoseria 2, Nr. 40 hielt er am 15. Mai 1525 seine erste Predigt.

[2]) Steitz, Abhandlungen zu Frankfurts Reformationsgeschichte. Separatabdruck aus dem Archiv für Frankfurt's Geschichte u. Kunst V. Band (1872) S. 269, 275.

[3]) Ebd. S. 276; Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904, S. 88.

[4]) Steitz S. 271[8].

[5]) Als seinen Großvater mütterlicherseits erwähnt er wiederholt (1, Nr. 611; 2, Nr. 51; 3, Nr. 168 und 400) Joh. Schimmelpfennig, der, in Paris Magister geworden, erst mit großem Erfolge die Schule in Eschwege leitete, dann Pastor primarius ebd. wurde und am 15. Oktober 1577 (2, Nr. 106) zum dritten Male heiratete. Der im Sommer 1561 in Wittenberg immatrikulierte Anastasius Schimelpfennig Eschwegensis war wohl ein Sohn von ihm aus erster Ehe. Als seinen Urgroßvater mütterlicherseits nennt Otto Melander 2, Nr. 205 Friedrich Schimmelpfennig, Bürger und Ratsherr in Eschwege.

[6]) ADB 21, 279.

[7]) Gundlach, Catalogus professorum Academiae Marburgensis 1927, S. 86, Nr. 139.

Was Luther betrifft, so stoßen wir 3, Nr. 406 auf den ersten Abdruck des „in unglücklicher Stunde geschriebenen" Briefes Luthers an den Züricher Buchdrucker Christoph Froschauer vom 31. August 1543[1]). Die Beziehungen der Wittenberger zu den Schweizern haben, wie wir noch sehen werden, die beiden Melander besonders beschäftigt. Ferner ist bei Köstlin-Kawerau 1, 48 als Zeugnis für die düstere Stimmung, die schon den Erfurter Studenten mitunter überkam und für das Gelübde, ein Mönch zu werden, und für den Eintritt ins Kloster prädisponierte, angeführt, daß einer seiner damaligen Freunde später von ihm erzählt habe, er habe oft beim Händewaschen gesagt: „Je länger wir uns waschen, je unreiner wir werden". Aus 1, Nr. 744 erfahren wir, daß der spätere Schösser von Eschwege, Georgius Amicus[2]), das erzählt hat — jedenfalls dem Dionys Melander, der bei der Geburt Ottos 1571 in der Nähe, wohl als Pfarrer (vgl. 3, Nr. 322), sich befand. Georius Frunt de Echßwege wurde im Wintersemester 1501, nur ein Semester später als Martinus Ludher ex Mansfeldt in Erfurt inskribiert. In die letzte Lebenszeit des Reformators versetzt uns dagegen das Geschichtchen 3, Nr. 283: „Luther reiste einmal mit Melanchthon und Bugenhagen nach Leipzig, um Camerarius zu besuchen. In Düben kehrten sie zum prandium bei dem dortigen Pfarrer ein. Als die Speisen aufgetragen worden waren, schlug Luther vor, in einen Wettkampf einzutreten, wer das kürzeste Tischgebet sprechen könnte; er wolle beginnen: ‚Dominus Jesus sit potus et esus.' Bugenhagen folgte in seinem heimischen Platt: ‚Dit und dat, drocken und natt, gesegn uns gott.' Aber Melanchthon bevorzugte wieder die lateinische Sprache, in der man sich prägnant wie in keiner anderen ausdrücken kann (vgl. die bekannte Denkmalsinschrift: Invictis victi victuri): ‚Benedictus benedicat.' Und ihm wurde der Preis zuerkannt." Die Geschichte kann erst nach dem 16. Oktober 1541, an welchem Tage Camerarius mit seiner Familie in Leipzig eintraf[3]), passiert sein. Für einen Besuch Luthers bei ihm in Leipzig kommt nur das Jahr

[1]) Enders 15, 219, Nr. 3308.

[2]) Ob identisch mit dem gleichnamigen Magister, Medicus und Consul von Eschwege 1, Nr. 595, 613?

[3]) Nikolaus Müller, Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung, 1910, S. 99; Ernst Kroker, Aufsätze zur Stadtgeschichte und Reformationsgeschichte, 1929, S. 119.

1545 in Betracht, und da nicht der 12. August, an welchem Tage Luther zwar sicher bei Camerarius wohnte[1]), aber von Zeitz—Merseburg (— Eisleben ?) kommend und mit Cruciger, sondern der 26. Juli, an welchem Tage Luther zwar nur wahrscheinlich bei Camerarius weilte[2]), aber — auf der Hinfahrt nach Zeitz — über Löbnitz kommend[3]), das nur ca. 10 km von Düben entfernt nach Westen liegt. Aus einem Briefe Melanchthons an Nikolaus von Amsdorf in Zeitz wahrscheinlich vom 24. Juli ergibt sich, daß Melanchthon Luther gern zu Amsdorf begleitet hätte[4]). Da liegt die Vermutung nahe, daß Melanchthon und Bugenhagen Luther wenigstens bis nach Düben, wo die Wittenberger scheidende Freunde zu verabschieden pflegten[5]), das Geleit gegeben haben.

Zeigt diese letzte Anekdote Luther und Melanchthon in trautem Verein, so erfahren wir aus den Jocoseria ungleich mehr über Melanchthon allein und größtenteils aus dessen Lebenszeit nach Luthers Tode.

Als Probe dafür, wie frisch und lebendig die beiden Melander zu erzählen wissen, gebe ich das folgende Geschichtchen (2, Nr. 79) etwas ausführlicher wieder: „Als Melanchthon 1557 zum Wormser Religionsgespräch reiste, machte er ein, zwei Tage in Erfurt Station, ob aus eigenem Antrieb, oder auf Bitten seiner Begleiter[6]), kann ich nicht sagen. Sobald das dem dortigen Rate bekannt wurde, dachten sie nur daran, wie sie ihm die größte Ehre antun und den glänzendsten Empfang bereiten könnten. Weil nun der Tag seines Eintreffens mit einem Festtag zusammenfiel, beschlossen sie, alle Kirchenglocken zugleich und möglichst kräftig läuten zu lassen[7]), weil sie glaubten,

[1]) Gustav Wustmann, Aus Leipzigs Vergangenheit, 1885, S. 97; Kroker S. 118.

[2]) Vgl. Melanchthon an Camerarius 26. Juli (CR 5, 800): Scire cupio, an per Lipsiam iter fecerint Lutherus et *σταυροφόρος*, qui ad Episcopum *ναοπυργαῖον* profecti sunt.

[3]) Luther an seine Frau 28. Juli (Enders 16, 270): „Ernst von Schonfeld hat uns zu Lobnitz schon gehalten."

[4]) CR 5, 798: Etsi maxime cupiebam reverendum Dominum D. Lutherum ad te proficiscentem comitari.

[5]) Vgl. Hodoeporicon Jacobi Micylli bei Classen, Jacob Micyllus als Schulmann, Dichter und Gelehrter, 1859, S. 276 Z. 25—28.

[6]) Paul Eber, Kaspar Peucer, Georg Cracau.

[7]) Vgl. Otto Janson, Das Erfurter Domgeläut, Mitteilungen des Vereins f. d. Gesch. u. Altertumsk. von Erfurt 39 (1919), S. 87ff.

daß es Melanchthon und seinen Begleitern ein besonderes Vergnügen bereiten würde. Gegen Abend redete ein Ratsherr, der mehrere Jahre lang in Wittenberg Melanchthon zu Füßen gesessen hatte, diesen an (das Folgende deutsch): ‚Herr Präceptor, wie hat Euer Ehrwürden und hochgelehrten Gunsten heut unser Geläut gefallen? Sind's nicht herrliche Glocken, und singen und brummen sie nicht weidlich daher, und haben sie Euer Ehrwürden und hochgelehrten Gunsten nicht tapfer in die Ohren getönet? Mich dünkt beim Leiden Gottes, ich sei im Himmel, so oft ich sie dermaßen höre in der Luft daher klingen und singen. Ach, das Herz lacht mir im Leibe.' Der Ratsherr meinte, daß Melanchthon in seinen Hymnus auf die Erfurter Glocken begeistert einstimmen werde, sah sich aber grausam enttäuscht, denn Melanchthon antwortete nur: ‚Ja, große Narren müssen große Schellen haben[1].' Der Ratsherr verstummte und errötete und hat nie wieder etwas über seine Glocken verlauten lassen."

Auch gegen diese Geschichte ist nichts einzuwenden. Daß Melanchthon damals über Erfurt nach Worms gereist ist, steht nach seinem aus Eckartsberga am 18. August 1557 geschriebenen Briefe fest[2].

Allbekannt ist Melanchthons Vorliebe für die Astrologie und das Nativitäten- oder Horoskopstellen[3]. Reizend wird darüber in folgendem Geschichtchen (1, Nr. 541) gespöttelt[4]: „Wie Melanchthon einmal von Landgraf Philipp nach Kassel eingeladen war, kehrte er bei dem dortigen Hauptpastor, seinem Freunde Dionys Melander (d. Ä.) ein. Beim Anblick von dessen etwa 6 Monate altem, in der Wiege liegendem Kinde sagte er: ‚Das ist wirklich ein schönes Kind, Gott segne es. Ich kann mich nicht enthalten, ihm die Nativität zu stellen.' Er erforschte Tag und Stunde der Geburt und stellte ihm das Horoskop. Weil das Kind dem Vater außerordentlich ähnlich sah, dachte er, es wäre ein Sohn, und schrieb u. a. nieder, er werde sehr gelehrt werden, Ehre einlegen in Geschäften und Religionskämpfe

[1]) Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon 3 (1873), 903, 573.

[2]) CR 9, 230; vgl. P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons, 1904, S. 69.

[3]) Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. 88*; Kroker, Nativitäten und Konstellationen aus der Reformationszeit, Separatabdruck aus dem 6. Band der Schriften des Vereins f. d. Gesch. Leipzigs, S. 4*.

[4]) Vgl. schon Steitz a. a. O. S. 278.

bestehen. Als er dies vorlas, rief Dionys aus: ‚Es ist aber doch eine Tochter, Herr Philippus, kein Sohn!' Melanchthon schwieg ein Weilchen beschämt, dann meinte er: ‚Nun, so wird sie den Pantoffel über ihren Mann schwingen.' Und fügte hinzu: Quandoque bonus dormitat Homerus[1])."

Diese kleine Blamage kann Melanchthon nur erlitten haben, als er auf Einladung des Landgrafen zu einer Besprechung mit Bucer, die die Konkordie im Abendmahlsstreit vorbereiten sollte, in Kassel weilte, d. h. vom Weihnachtsabend 1534 bis 30. Dezember nachmittags[2]). In dieselbe Zeit gehört, was Melanchthon in einer seiner Sonntagslektionen 1555/56 erzählt hat: Lantgravius zu Kassel tunc, cum obsidione cincta esset urbs Monasteriensis, dixit ad me in mensa . . .[3]).

Ernst dagegen ist die Abfuhr, die Melanchthon in der unmittelbar vorhergehenden Geschichte (1, Nr. 540) erleidet: „Als er 1541 zum Reichstag in Regensburg war, erhob er sich eines Abends coena nondum peracta, ohne jemandem anzuzeigen, wohin er gehen und was er tun wollte. Nur Joh. Stigel nahm er mit. Er erstieg einen nahen Hügel und beobachtete lange und gründlich die Gestirne. Dann kehrte er zurück, betrat den Saal, in dem noch die übrigen Theologen herumsaßen, und brach in Tränen aus. Die Theologen wunderten sich darüber, glaubten aber, er habe eine beunruhigende Nachricht aus der Heimat erhalten. Wie er nun aber gar nicht aufhörte zu weinen, fragte ihn mein Großvater [schreibt Otto Melander], weshalb er so viel Tränen vergieße. Melanchthon antwortete, er habe die Gestirne genau beobachtet und aus ihrem Stande erfahren, daß der Reichstag unglücklich ausgehen werde und Deutschland ein blutiger Krieg bevorstehe. Als alle betroffen schwiegen, trat allein Rudolf Gualther, den der Landgraf seinen Theologen Joh. Draconites, Antonius Corvinus, Joh. Pistorius und Melander beigesellt hatte, auf und sagte: ‚Daß der Reichstag unglücklich enden wird, läßt sich allerdings nicht bezweifeln. Denn während du, Philipp Melanchthon, Führer der evangelischen Theologen, dich jetzt ganz dem Gebet hin-

[1]) Horaz, ep. 2, 31, 359.

[2]) W. A. 38, 296f.

[3]) W. Meyer, Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, aus dem Jahre 1895, S. 67.

geben müßtest, hängst du von den trügerischen Sternen ab.' Bei diesen trefflichen Worten kehrte den übrigen Theologen der Mut zurück, und auch Melanchthons Tränen versiegten."

Während die Geschichte 1, Nr. 541 zeitlich ziemlich genau zu fixieren war, läßt sich für die Nr. 540 nur der terminus a quo und der ad quem bestimmen: am 27. März 1541 kam Landgraf Philipp auf den Reichstag nach Regensburg, begleitet von Pistorius von Nidda, Draconites, Melander, Kymäus, Bucer und Corvinus, am 21. Juni reiste er wieder ab[1]). Auch Rudolf Gualther, der spätere Antistes der zürcherischen Kirche, weilte auf dem Regensburger Reichstag im Gefolge und auf Kosten des Landgrafen[2]). Der von Melanchthon sehr geschätzte neulateinische Dichter Joh. Stigel war von dem kursächsischen Vizekanzler Franz Burkhard auf den Reichstag mitgenommen worden[3]).

Erwähnt werden muß auch die Geschichte 1, Nr. 539, für die, während Nr. 540 und 541 aus dem Munde des älteren Dionys Melander wiedergegeben werden, eine gedruckte Quelle angefügt wird: Henningus Fridericus[4]) Homil. tertia in Psalm. 90, unde haec in Latinum sermonem transtulimus. „Als Melanchthon einmal vor den Ohren Luthers versicherte, daß alle Menschen, die in libra adversus septentrionem ascendente geboren seien, zum Unglück vorherbestimmt und allen Übeln ausgesetzt wären, entgegnete ihm Luther: Ach, die Astrologen sind doch eine elende und bedauernswerte Sorte Menschen. Sie träumen, daß das Unglück nicht von Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern von den Gestirnen komme. Das ist der Grund, weshalb sie das Kreuz nicht geduldig tragen, wenn es ihnen auferlegt wird. Von den Gestirnen abhängen, ihnen Glauben beimessen, ihnen trauen, sich vor ihnen zu fürchten, ist ein abscheulicher Götzendienst, der dem Gesetz Gottes diametral zuwider ist."

Als Einleitung zu ein paar anderen Melanchthon betreffenden Histörchen ist daran zu erinnern, daß er oft von Jähzorn befallen

---

[1]) P. Tschackert, Antonius Corvinus. Leben und Schriften, 1900, S. 64.

[2]) Steitz a. a. O. S. 275; RE³ 7, 223.

[3]) RE³ 19, 43; Hans-Henning Pflanz, Joh. Stigel als Theologe, S. 19.

[4]) Friedrich Henninges, 1529 Pastor zu St. Nicolai in seiner Vaterstadt Lüneburg, 1540 4. lutherischer Superintendent ebd., gest. 1563 (ADB 11, 778).

wurde. Er hat selbst unter den drei Dingen, die seinen Tod beschleunigten, an erster Stelle noch vor den curae und labores die Zornserregungen, die ihn öfters überkämen, genannt[1]), und ein andermal bekannt: Cor est sedes motuum et affectuum, ego cum detrimento magno nimis saepe experior, nos iracundi bene scimus[2]). Auf solche Zornesausbrüche mußte man gefaßt sein in den Vorlesungen, in denen sich Melanchthon mit Fragen an die Zuhörer wandte, was besonders in denen der Fall war, die er (außer den an Wochentagen) am Morgen der Sonn- und Festtage hielt und in denen er teils (seit 1549 nur) die kirchlichen Perikopen, teils einzelne biblische Bücher auslegte[3]). Wer da einmal blamiert worden war, kam nicht wieder. Oder er verkroch sich, um nicht gefragt zu werden. Daher warf Melanchthon den Studenten vor: Fugitis examen ut diabolus aquam lustralem[4]). Es kam nicht selten vor, daß Melanchthon, wenn einer nicht oder nur ungenügend zu antworten wußte, sich zum Schlagen hinreißen ließ[5]). Nach Jocoseria 1, Nr. 681 ist ihm das aber sogar bei einer Ordinandenprüfung passiert: „Melanchthon war, wie nicht nur jedermann, sondern auch das Vieh weiß, oleo tranquillior[6]) [stimmt jedoch eben durchaus nicht!]. Als er aber einmal einen, der sich um ein geistliches Amt bewarb, fragte, quid peccatum esset veniale, und dieser antwortete: quod veniam meretur, überfiel ihn ein solcher Jähzorn, daß er dem Prüfling eine so heftige Ohrfeige verabreichte, daß ihm das Blut zum Munde und zur Nase herausschoß. Als Melanchthon sich etwas beruhigt hatte, redete er die übrigen Herren Examinatoren so an: Wenn hier eine Verfehlung meinerseits vorgekommen ist, muß sie vergebbar sein, egoque veniam merebor, womit er ausdrücken wollte, daß er den Esel mit Recht geschlagen hätte."

Mehr beherrschen konnte sich Melanchthon bei einer anderen Ordinandenprüfung (1, Nr. 682). „Da sich der Prüfling zu einem

[1]) Brevis narratio der Wittenberger Professoren von 1560 bei Nik. Müller, Melanchthons letzte Lebenstage, S. 9.

[2]) Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1895, S. 68.

[3]) Vgl. G. Buchwald, ARG 21, 78f.

[4]) Nachrichten S. 66.

[5]) Nachrichten aus dem Jahre 1894, S. 149, aus dem Jahre 1895, S. 44, 48, 50.

[6]) Erasmi adagia 1, 7, 35 (Ausg. Basileae 1559, p. 240).

kirchlichen Amte so wenig geeignet erwies als der Esel zum Lautenspiel[1]), wurde er von Melanchthon zurückgewiesen. Da fing der an, ihn bei allem, was ihm heilig wäre, zu beschwören, ihn nicht der Schande preiszugeben; er sei durchaus nicht so ungebildet wie es scheine, er werde nur durch eine bäuerische Scheu und angeborene Ängstlichkeit gehindert, das vorzubringen, was er recht wohl wisse. Domine Praeceptor, ego sum satis doctus, sed nimis timax. Darauf Melanchthon: Das macht keinen Eindruck auf mich, du Esel. Es enim, quemodmodum audio, non tam timax quam ignorax."

Noch gutmütiger zeigte sich Melanchthon gegen einen, der im Magisterexamen durchgefallen war, schmerzerfüllt sich ihm zu Füßen warf und ihn anflehte: „Ich beschwöre dich bei Gottes Barmherzigkeit, mich zum Magister zu machen", ein-, zwei-, dreimal und öfter mit vielen Tränen diese Bitte wiederholend. Endlich erhörte ihn Melanchthon und richtete ihn mit den Worten auf: „Gut, so sollst du künftig magister misericordiae sein." Der Unglückliche wurde diesen Namen nicht wieder los (1, Nr. 687).

Ungleich mehr Bedeutung, als sie wenigstens den letzten drei Geschichtchen zukommt, ist dem Stück 3, Nr. 407 beizumessen. Es zeigt recht deutlich, wie die philippistische Linke über die Abendmahlsauffassung dachte, zu der ihrer Meinung nach Melanchthon in seinen letzten Lebensjahren gelangt war[2]). „Heinrich Bullinger und Melanchthon korrespondierten eifrig. Bullinger entsandte seinen ältesten Sohn Heinrich nach Wittenberg, dazu die beiden Söhne Theodor und Rudolf des Professors des Griechischen in Zürich Rudolf Collin[3]); sie sollten zusammen wohnen und essen. Als sie Bullingers Empfehlungsbrief Melanchthon übergaben, empfing dieser sie sehr freundlich; er verschaffte ihnen im Hause Herberge, lud sie oft zu vertrauten Gesprächen ein und verhalf den beiden Collin, die den Magistergrad erwerben wollten, zu ehrenvollen Plätzen. Als sie Wittenberg verließen, gab er ihnen geist- und liebevolle Briefe an Bullinger und Petrus Martyr Vermigli[4]) mit. So oft er sie in Wittenberg entließ, ermahnte er sie, sich nicht in Disputationen über das

[1]) Ebd. 1, 4, 35 (p. 143).

[2]) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1879, S. 165f.

[3]) ADB 4, 410f.

[4]) RE³ 20, 550—552.

Abendmahl einzulassen, auch nicht provocati inter pocula. Solent utique crassi Saxones nostri argumenta non arte, sed Marte, hoc est cantharis cerevisariis vel pugnis atque pugionibus solvere. Und ich möchte glauben, daß sie auch mich nicht schonen, sondern zerfleischen würden, wenn ich nur mit einem Wörtchen Capernaiticam, istam carnis Christi manducationem, pro qua iis veluti pro focis et aris[1]) propugnandum esse autumant, pro publica lectione coarguerem atque refellerem. Um mich nicht in Lebensgefahr zu begeben, halte ich mich an Amos 5, 13. Ich rate Euch, meinem Beispiel zu folgen."

Rudolphus und Theodorus Collini fratres Tigurini wurden am 27. Mai 1555, Henricus Bullingerus Tigurinus, filius clarissimi viri Henrici Bullingeri, am 1. Oktober 1555 an der Leucorea inskribiert. Am 1. Mai 1556 wurde M. Rudolphus Collinus Tigurinus in die philosophische Fakultät aufgenommen. Am 16. September 1556 (CR 8, 848) schrieb Melanchthon an Bullinger: Filius Henricus Dei beneficio recte valet et in optimis doctrinarum studiis feliciter procedit . . . Cogitat de gradu, sed nihil nisi te iubente agere eum ea in re volui . . . Salutem opto vobis omnibus et nominatim Petro Martyri et Laelio (Socin). Am 1. November 1556 (Bindseil, Suppl. 1874, S. 402) antwortete Bullinger Melanchthon, ihm herzlich dankend für die Förderung, die er seinem Sohne erweise: Praedicant hoc sane de tua humanitate filii mei ad te literae, praedicat idipsum plenissime egregius iuvenis magister Collinus . . . Commendat se tibi clarissimus vir D. Petrus Martyr tui amantissimus. Salutat te dominus Lelius . . . Salutant te amicissime D. Theodorus Bibliander, tres mei generi (Huldreich) Zuinglius (d. j.), (Ludwig) Lauaterus et (Josias) Simlerus, Gualtherus item affinis, D. Collinus senior et reliqui fratres et symmistae. Am 27. Oktober 1557 (Bindseil S. 422) teilte Bullinger dem in Worms zum Religionsgespräch weilenden Melanchthon mit, daß er seinen Sohn heimgerufen habe. Alle diese Nachrichten passen recht gut zu unserem Stück, das danach durchaus glaubwürdig wird, wenn auch in die Worte, die Melanchthon in den Mund gelegt werden, die Phantasie der beiden Melander hineinspielen mag.

Wie sehr Melanchthon Bullinger schätzte, würde auch aus 1, Nr. 408 hervorgehen, wonach jener den Kaspar Cruciger, als dieser Vor-

[1]) Erasmi adagia 1, 8, 18 (p. 268).

lesungen über das Johannesevangelium hielt[1]), auf Bullingers Kommentare verwies, ihn ermahnend, Tag und Nacht sie zu studieren.

Zum Schluß noch etwas Lustiges (1, Nr. 425): „Ein einfältiger Pfarrer vom Lande kam nach Frankfurt und las in einer Buchhandlung den Titel einer Neuerscheinung: De anima libellus Philippi Melanchthonis. Er brach in Tränen aus und jammerte: Also bist du tot, ter maxime Philippe! Dann sind wir verloren, und mit der Kirche ist's aus!"[2])

Ein Enchiridionfund (Erfurt, Johannes Loersfeld 1525)

Von **Martin v. Hase**

In Erfurt erschienen im Jahre 1524 zwei Enchiridionausgaben. Die eine Ausgabe erschien bei Mathes Maler[3]), die andere bei Johannes Loersfeld[4]). Zu diesen Enchiridien erschien 1525 eine Art Anhang als Ergänzung. Diese Büchlein wurde 1717 von Joh. Christoph. Olearius abgedruckt[5]). Seitdem gilt es als verschollen und sogar den Herausgebern des 1923 erschienenen XXXV. Bandes der Weimarer Lutherausgabe war der Originaldruck nicht bekannt[6]). Kurz vor Beginn des jetzigen Krieges gelang mir bei meinen Arbeiten an der Geschichte des Erfurter Buchdrucks bis 1550 ihn wiederzufinden.

[1]) Vgl. Crucigers In Evangelium Johannis Apostoli enarratio recens edita, Argentorati 1546 (Th. Pressel, Caspar Cruciger 1862, S. 82. 15f.; ARG 12, 217. 235. 13, 93. 101).

[2]) Die Geschichte 2, Nr. 91 von dem Bauern, der Melanchthon bat, seinem einzigen Sohne in kürzester Zeit artem concionatoriam, das Pfaffenhandwerk, zu lehren, ist zwar brillant erzählt, entzieht sich aber durch zu große Derbheit der Wiedergabe. Erwähnt sei nur, daß danach Melanchthon die 30 Taler Extrahonorar sofort unter arme Studenten verteilte.

[3]) WA XXXV, S. 338, A. Faksimileausgabe des in Straßburg verbrannten Unikums 1848 in Erfurt von Karl Reinthaler herausgegeben.

[4]) WA XXXV, S. 338, B. Faksimileausgabe des im Besitz der Marktkirchenbibliothek zu Goslar befindlichen Unikums 1929 vom Bärenreiter-Verlag in Kassel herausgegeben.

[5]) Joh. Chr. Olearius: Jubilierende Liederfreude. Arnstadt 1717.

[6]) WA XXXV, S. 24, Anm. 4.

Eine beim Bärenreiter-Verlag in Kassel geplante Faksimileausgabe mußte infolge meiner Einziehung und des Krieges unterbleiben. Daß allen Forschern der Originaldruck entgangen ist, ist merkwürdig, da er schon 1908 — wenn auch an versteckter Stelle — im Verzeichnis der Arnstädter Kirchenbibliothek aufgeführt ist[1]). Die Bibliothek sandte mir liebenswürdigerweise den wertvollen Sammelband auf die Bibliothek meiner Firma Breitkopf & Härtel. Obwohl ein Druckvermerk fehlt, konnte durch Typenvergleichung festgestellt werden, daß Johannes Loersfeld der Drucker ist. Sämtliche Texttypen sowie eine der drei Initialtypen kommen bereits in Loersfelds Enchiridion von 1524 vor. Die oft in der Literatur aufgetauchte Frage nach dem Drucker ist also nunmehr entschieden. Da eine Faksimileausgabe des Unikums in weiter Ferne steht, folgt eine genaue bibliographische Aufnahme:

„(E²)Tliche Chriſtliche ‖ Geſenge vnd pſal ‖ men / wilche vor bey dem Enchi = ‖ ridion nicht geweſt ſynd / ‖ mit hohem fleyſs ver = ‖ deutſcht vnnd ge = ‖ druckt / ‖ mit eyner vor = ‖ rede des Hochgelerten ‖ D. Marti. Luther. ‖ M. D. X Xv. ‖ Regiſter. ‖ Wir gleuben all an eynen Got. ‖ Gott der vater won vns bey. ‖ Der Pſalm. In exitu / verdeutſcht. ‖ Der lobgeſang Nūc dimittis verdeutſcht ‖ Durch Adams fall iſt gātz verderbt. ‖ Der Pſalm Laudate dominū oēs gētes ‖ Die zehen gebot kurtz. ‖ Der xxiij. pſalm / Wer Got nicht bey vns. ‖ " Bl. 8b: weiß.

8 Bl. 8°. Sign. *Aij*. Die Noten in Holzschnitt. Mit Kustoden auf Bl. 2b, 4b, 6b.

---

[1]) E. Weise: Neues Verzeichnis der Kirchen-Bibliothek in Arnstadt i. Th. Arnstadt 1908, S. 162, Nr. 701, 4.

Literaturberichte

Kritische Betrachtungen zur Lutherforschung

Von Justus Hashagen [1])

I. Lücken und Desiderien der Lutherforschung

Bei der unbeschreiblich weiten Ausdehnung der Literatur über Luther und Luthertum muß es auffallen, daß die Lutherforschung noch immer Lücken aufweist und manchen Wunsch unerfüllt gelassen hat, obwohl er bisweilen naheliegt und seine Erfüllung möglich gewesen wäre. Nachlässigkeiten, Saumseligkeiten oder gar Gleichgültigkeit können das kaum bewirkt haben; denn sie haben schon in der konfessionellen Kampfzone wenig Spielraum. Wohl aber ist teilweise „die apologetische Tendenz der Lutherforschung", von der ich in der Historischen Vierteljahrsschrift 31 (1939), S. 625—650 gehandelt habe, mit im Spiele gewesen. Ein so eminent positives Werturteil über Luther kann die Forschung unmerklich in eine bestimmte Richtung und auf bestimmte Wege lenken und dann andere Bahnen unbegangen lassen.

Was auch unbedeutenden mittelalterlichen geistlichen und weltlichen Fürsten zuteil geworden ist, sollte auch dem Reformator nicht vorenthalten werden: ein Itinerar und Regesten nach dem Vorgange der schon vorliegenden trefflichen Schriften- und Ausgabenverzeichnisse in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 129, 147, 158[2]). Eine solche nicht weit genug auszudehnende Sammlung würde vor allem für eine gründlichere und allseitige Behandlung des Menschen Luther brauchbare Leitfäden bieten, der bisher vielleicht noch nicht ganz zu dem ihm gebührenden Rechte gekommen ist. Es müßte nicht erst des gegenwärtigen

---

[1]) Vivere est militare! In der Erwägung, daß jede Fachdisziplin, je strenger sie sich spezialisiert, d. h. absondert, um so mehr in die Gefahr des Scholastizismus gerät, um so dringender also des Anstoßes — u. U. auch Ärgernisses — von außen her bedarf, haben wir den nachfolgenden Ausführungen Raum gewährt, obwohl mancherlei Widerspruch vorauszusehen ist und obwohl der Herausgeber persönlich keineswegs allen hier vorgetragenen Ansichten zuzustimmen vermag. Der Verfasser gehört zu den nicht eben zahlreichen „Profanhistorikern", die sich durch vielseitige Studien zur Geschichte der Reformation, ihrer Vorgeschichte und ihrer politisch-sozialen Auswirkungen ein selbständiges Urteil in den hier erörterten Fragen erworben haben. Ergänzend zu den hier aufgezählten „Desideraten" der Lutherforschung wäre wohl vor allem darauf hinzuweisen, daß eine umfassende kritische Nachprüfung des reformatorischen Anspruchs, Lehre und Kult der neutestamentlichen Urgemeinde erneuert zu haben, noch kaum in Ansätzen begonnen hat. Der Herausgeber.

[2]) Vgl. K. Schottenloher, Zeittafel zur deutschen Geschichte . . . 1450—1585 (1437 Nachweise) 1939.

brennenden Interesses für jede Art von Erbforschung bedürfen, um Luthers Genealogie in den Vordergrund zu stellen und die Untersuchungen darüber einigermaßen zum Abschluß zu bringen. Außer den Vorfahren verlangen aber auch die Nachkommen wenigstens in den ersten Generationen sorgfältige Beachtung; denn man kann von ihnen Rückschlüsse auf Luther ziehen, ähnlich wie bei unsern Klassikern und bei Bismarck. Über Luthers Ehe ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Lily Zarnckes[1]) aufschlußreiche Arbeiten leiden noch etwas darunter, daß sie in die allgemeine Kulturgeschichte der Frau noch nicht genügend hineingestellt sind Ähnliches gilt von Luthers geheimem Beichtrate über die Doppelehe des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen. Ein dorniges Kapitel ist die Lutherpsychologie. Daß man sie nicht zur Ketzerpsychologie reduzieren und karikieren darf, haben inzwischen auch Katholiken eingesehen[2]). Aber es geht auch nicht an, daß Historiker und Theologen hier die Feder ansetzen, die von moderner Psychologie, Psychoanalyse, Psychopathologie, Charakterologie, Physiognomik, Graphologie und verwandten Disziplinen unbeschwert sind. Der Vorstoß Hermann Wendorfs (1930) hat wenig Beachtung und fast gar keine Nachfolge gefunden. Und doch wurden von ihm Ausblicke in unbetretenes Land eröffnet, dessen weitere Bebauung dem besseren Verständnis für die keineswegs gradlinige seelische Entwicklung des leidenschaftlichen Reformators zugute kommen könnte.

Ein neues volleres Bild des Menschen Luther kann sich erst runden, wenn sein Verhältnis zu Freund[3]) und Feind, wie es sich all die Jahre hindurch gestaltet hat, au-delà de la mêlée confessionelle, weit hinter den Schützengräben des Glaubenskrieges sachlich und unbefangen gewürdigt wird. Hier richtet sich das Hauptdesiderium auf eine möglichst erschöpfende neue Behandlung des großen Themas: „Luther und Melanchthon“[4]). Bis jetzt steht man hier vor noch manchem ungelösten Rätsel. Es hat außerhalb seiner Familie wohl niemanden gegeben, den Luther so innig geliebt hätte wie diesen wissenschaftsbegeisterten und glaubensstarken Jüngling. Luther hat ihm die Treue nicht gebrochen, obwohl ihm weder Melanchthons Verhalten noch Melanchthons Lehre ganz gefallen konnten, ihm vielmehr oftmals schwere Sorge bereiten mußten. Schon hier ragt die Dogmatik hinein. Die Abweichungen Magister Philipps kennt man, und man kann sich staunend immer wieder davon überzeugen, daß Luther,

[1]) Der Begriff der Liebe in Ls. Äußerungen über die Ehe: Theologische Blätter 19, 1931. L. und die Frauenfrage: Christliche Welt 46, 1932. Der geistliche Sinn der Ehe bei L.: Theologische Studien und Kritiken 106, 1934. Ls. Stellung zu Ehescheidung und Mehrehe: Zeitschrift für Systematische Theologie 12, 1934. Die naturhafte Eheanschauung des jungen L.: Archiv für Kulturgeschichte 25, 1935 u. a.

[2]) J. Lortz: Historisches Jahrbuch 53 (1933), S. 220ff.

[3]) M. Hürlimann, M. L., dargestellt von seinen Freunden und Zeitgenossen, 1933.

[4]) Vgl. H. Engelland, Melanchthon Glaube und Handeln, 1931.

wenn nicht sie selbst, so doch ihren Autor und Träger entgegen seiner sonstigen Gewohnheit stillschweigend toleriert hat. Es gab eben bei allen Unterschieden und Reibungen auch die tiefsten Übereinstimmungen zwischen den beiden Freunden. Erst neuerdings hat sich ermitteln lassen, daß Melanchthons kirchenpolitische Theorie mit den Gedanken seines großen Freundes weithin übereinstimmt[1]). Beiden sind die späteren Abirrungen und Verfälschungen keineswegs zur Last zu legen. Wenn man nun aber auch von der liebenswürdigen Figur des Praeceptor Germaniae immer wieder gefesselt wird, so dürfen doch Luthers andere Freunde nicht vernachlässigt werden. Es gibt deren eine lange Reihe, aus der nur folgende erwähnt seien: außer den Kurfürsten, Fürsten und bürgerlichen Laien und Künstlern: Johann Agricola (später sein Feind)[2]), Nikolaus v. Amsdorf, Johannes Bugenhagen, Veit Dietrich, Justus Jonas, Georg Spalatin, Johannes Walter[3]). Kennt man ihre und der andern Rangordnung, von ihrem Mittelpunkte aus gesehen? Es gab unter ihnen Originale, und es gab Mitläufer und Nachbeter. Bis jetzt hat noch kein auf eingehenden Personalforschungen fußendes, berechtigte Wünsche befriedigendes Werturteil über die bunte Schar von Luthers Gefolgschaft[4]) gefällt werden können, ohne welches auch Luthers Stellung zur Freundschaft im allgemeinen etwas schattenhaft bliebe. Nicht zu übersehen wären endlich die zahllosen Herzens- und Seelenfreunde fernab von Wittenberg in fremden Landen, die ihm zujubelten, und die er selbst vielleicht nie gesehen hat. Die internationale Reformationsgeschichte müßte sich hier mit einem großartigen Abschnitte bereichern, über den Luthers erstes Lied auf die Brüsseler Märtyrer als Motto gesetzt werden könnte. Wie verblaßt demgegenüber Zwinglis eifersüchtige Sorge um seine eigene Originalität und Priorität! — Unabsehbar ist die Schar der grimmigen Feinde Luthers[5]): die Altgläubigen, besonders die von Luther so arg verlästerten Päpste[6]) und ihr Anhang, aber auch die humanistischen Reformkatholiken im Stile des Erasmus, die Zwinglianer, von Luther fälschlich den Schwärmern zugeordnet, diese selbst: nämlich Täufer, Spiritualisten und Freigeister landauf und landab, die Fugger, die Bauern, die Juden, die Türken, die Juristen, die feindlichen Fürsten vom Schlage des Herzogs Georg von Sachsen, des Herzogs Heinrich des Jüngeren von

[1]) Johannes Heckel: Festschrift Ulrich Stutz: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 117/118, 1938.

[2]) H. Ebeling: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56, 1937.

[3]) W. Gurlitt, Johannes Walter, 1938, und Lutherjahrbuch 15, 1933. H. Abert, L. und die Musik, 1925.

[4]) Zu den Universitäten vgl. Herbert Schöffler, Die Reformation, 1936.

[5]) H. Jedin: Historisches Jahrbuch 53 (1933), S. 70ff.

[6]) W. H. Edwards, Paul III. (1534—1549) oder die geistliche Gegenreformation 1933 wird von H. Jedin im Historischen Jahrbuch 54 (1934), S. 259ff., einer berechtigten Kritik unterzogen. Vgl. die 23 Bde. des Corpus Catholicorum.

Braunschweig und des großmächtigen Defensor Fidei in Windsor. Man braucht nur diese wenigen Beispiele aus einer unsagbar zahlreichen Gruppe herauszuheben, um schon mit den bloßen Namen an manch ungelöstes Problem zu rühren. Die wissenschaftliche Aufgabe ihnen gegenüber gabelt sich ähnlich wie bei den Freunden. Wenn man zunächst mit den Persönlichkeiten der Gegner vertraut geworden ist, wendet man den Blick wieder zurück zu dem Steine des Anstoßes. Man sollte es für überflüssig halten, zu betonen, daß man auch Luthers Feinde wie jeden Menschen in der Welt als solche, an und für sich selbst, möglichst nach ihrem eigenen Bilde, nach den von ihnen selbst vielleicht ohne Absicht zum Fließen gebrachten primären Quellen sehen müßte, und nicht immer nur durch die Brille Luthers. Mag Hermann Barge einst in die „Rettung" Karlstadts zu weit gegangen sein: das unleugbare Verdienst bleibt ihm ungeschmälert, daß er diese „Feindforschung" auf einen neuen Boden gestellt hat. (Zwischen den Freunden und Feinden gibt es noch eine besonders schwer zu beurteilende Gruppe: die Rivalen, die Konkurrenten innerhalb und außerhalb Deutschlands wie Martin Bucer.)

Kehrt man nach dieser Zwiesprache mit den Ungenossen, die alle nur einen Feind haben, zu diesem selbst zurück, so ist man jetzt vielleicht besser gerüstet, sein eigenes Verhalten ihnen gegenüber zu würdigen, wobei wieder eine vertiefte Lutherpsychologie gute Dienste leisten kann. Von da aus gelangt man dann bald auf schon reicher angebaute Fluren, wenn man sich um Luther als Schriftsteller, als Propagandisten und Pamphletisten[1]), als Erbauungs- und Volksschriftsteller, als Wortkünstler, als Meister der deutschen Sprache[2]), als Dichter, Musiker und Künstler[3]) überhaupt bemüht. Hier trägt die höchst erfolgreiche Forschung über die Bibelübersetzung und über die Katechismen, zu der sich Theologen und Germanisten in schöner Arbeitsgemeinschaft zusammengefunden haben, und über viele andere Erzeugnisse dieser niemals rastenden Werkstatt auch über das theologisch-pädagogisch-didaktische Gebiet hinaus die Fackel voran. Die übrigen soeben nur flüchtig berührten Seiten des Themas „Luther als Mensch" brauchen sich nur die hier schon erzielten prächtigen Leistungen zum Vorbild zu nehmen, um sich dem dankbaren Geschäfte der Ausfüllung von Lücken und der allmählichen Befriedigung von Desiderien zu widmen. Ähnliches könnte von Luthers Verhältnis zur Welt gesagt werden, zu seinem Volke und Vaterlande, zum Deutschen Reiche, zum Staate, zu Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, zur Wissenschaft und vor allem zur Natur. Auch hier hat die emsige Lutherforschung schon manche Lücke geschlossen und manche Frage, wenn sie nur irgendwie sinnvoll war, beantwortet. Das hat sich aber nur ermöglichen lassen, weil sie dem Einströmen der Theologie und des geistlichen Elementes über-

[1]) B. Schulz: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte 18, 1940, S. 441 ff.

[2]) R. Petsch: Lutherjahrbuch 17, 1935.

[3]) H. Preuß, Luther als Künstler, 1931.

haupt in diese Gebiete mit Recht freien Lauf ließ. Denn Luther ist in erster und letzter Linie Theologe. Und doch bleibt er dabei ein Mensch. Auch der frömmste Christ unter uns bleibt ein Mensch und ist deshalb auch mit allgemein menschlichem Maßstab zu messen, wenn man ihm gerecht werden will. Bei Luther hat das sich jedem sofort aufdrängende Urwüchsig-Naturhafte seines markig-charaktervollen Wesens stets dafür gesorgt, daß der Mensch nicht zu kurz kam.

Arbeiten über Luthers Theologie sind zwar massenhaft erschienen. Sie können aber nicht immer befriedigen, weil ihnen manchmal die nötigen dogmen- und ideengeschichtlichen Kenntnisse abgehen, oder weil sie mit ganz bestimmten vorgefaßten Meinungen an den heiligen Gegenstand herantreten und schon zu Beginn ihrer frommen Studien ziemlich genau wissen, was sie ergründen wollen, und was sie beweisen werden. So ist das Schrifttum über Luthers Theologie zunächst auf protestantischer Seite mit Einseitigkeiten behaftet, nicht zu reden von den feindlichen Lagern, die heute nicht mehr nur von den Altgläubigen besetzt sind. Sie haben inzwischen von angeblich ganz neuartigen Neugläubigen unerwarteten Sukkurs erhalten.

Ein beliebtes Ziel der Beschäftigung mit Luthers Theologie ist der Nachweis ihrer Selbständigkeit, ihrer Originalität, ihrer Genialität, ja ihrer Inspiration. Durch die Aufpflanzung dieses Paniers erhält aber die Forschung eine Zielstrebigkeit, die ihrem Wahrheitsgehalte nicht immer zum Vorteil gereicht. Der apologetische Standpunkt ist vielmehr auch hier durch den genetischen zu ersetzen. Die frühere Unwissenheit von Protestanten in Patristik und Scholastik wirkte hinderlich. Man hat aber jetzt eingesehen, daß man ohne genauere Kenntnis mindestens Augustins und des Augustinismus und der gesamten Spätscholastik nicht weiter kommt. Es sind auch heute immer noch wenige Protestanten, die sich in dies Dickicht' hineinwagen wie Gerhard Ritter[1]), von dem aber trotz Haller auch seiner Universitätsgeschichte wertvolle Anregungen zu entnehmen sind[2]), womit sich auch Ritters, gleichfalls von Haller zu Unrecht angegriffene Darlegungen über den Humanismus[3]) berühren. Ebenso sind aber auch noch die katholischen Beobachtungen über die fortschrittliche Pariser Ockhamistenschule heranzuziehen, wenn sie auch mehr nur als Gegenbild zu den Erfurtern dienen kann. Die enormen Fortschritte, die die Erforschung der Spätscholastik und des ganzen spätmittelalter-

[1]) Studien zur Spätscholastik, 3 Bde., 1921—1927 (fehlt im Dahlmann-Waitz). Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927. Die geistigen Ursachen der Reformation: Zeitwende 7, 1931.

[2]) Geschichte der Universität Heidelberg: I, 1936, rec. J. Haller: Historische Zeitschrift 159, 1939 und dieses Archiv Jg. 35, S. 146 ff.

[3]) Historische Zeitschrift 127, 1923. Vgl. „Die Weltwirkung der Reformation" [1942] 224 Seiten.

lichen Geistes- und Kulturlebens gemacht hat, können für die Lutherforschung auch in kirchenpolitischer Hinsicht[1]) noch mehr als bisher abwerfen. Den reichsten Ertrag hat freilich schon Otto Scheel in seiner letzten Auflage[2]) in die Scheuern gesammelt. Es besteht ja darüber keine Meinungsverschiedenheit, daß der Erforscher der Theologie Luthers zuerst vor die Initia Lutheri gestellt ist. Die selbstverständliche Aufgabe bleibt nach wie vor die Einordnung zunächst des jungen Luther in die Geschichte der abendländischen Theologie vor ihm, in mit großen Schwierigkeiten verbundener Quellenanalyse, wie sie von Denifle nicht ohne Fanatismus getrieben worden ist.

Wenn man nun aber von den glänzenden Anfängen aus dem weiteren Werdegang der Theologie des Reformators folgt, nun natürlich auch durchaus beflissen, sie zur Theologie seiner eignen Zeit in Beziehung zu setzen, dann wird man früher oder später dessen inne, daß die wissenschaftliche Pflege der Theologie Luthers noch eine zweite größere Aufgabe stellen muß, die im Hinblick auf den späteren, immer wieder ausbrechenden und auch die Gegenwart erfüllenden Kampf um Luther als die viel wichtigere zu bezeichnen ist. Es kann nicht scharf genug betont werden, daß es neben jener ersten noch diese zweite vordringliche Aufgabe gibt, an deren Lösung sich nun auch die bisherige Lutherforschung schon vielfältig herangemacht hat, aber ohne alle Lücken auszufüllen und ohne in der Lage zu sein, alle Mißverständnisse zu beseitigen und die vielen unvermeidlichen Meinungsverschiedenheiten auszugleichen. Diese zweite höhere Aufgabe ist entsprechend die schwerere. Sie besteht in nichts Geringerem als in einer vergleichenden religionsgeschichtlichen Würdigung Luthers. Es reicht keineswegs aus, seine Theologie nur in den Ablauf der abendländischen Vorläufer einzuordnen. Es bedarf hier vielmehr einer wesentlichen Erweiterung des Gesichtskreises. Auch in der Beziehung, daß dann nicht mehr nur von seiner Theologie die Rede sein kann, sondern es auch um seine Frömmigkeit und seine Religiosität im allgemeinen geht (wie natürlich auch schon bei Bearbeitung der ersten Aufgabe). Lehre und Leben! Will man sich besser in sie einfühlen und will man zu einer wirklichen Würdigung gelangen, so muß man sie in die universalsten religionsgeschichtlichen Zusammenhänge nach rückwärts, aber auch nach vorwärts hineinrücken. Eine Wolke von Zeugen wird dann aufgeboten, um ihnen den Reformator gegenüberzustellen. Ein solcher Vergleich wird, denn ein Werturteil kann hier unmöglich gescheut werden, in vielen Fällen und in weitem Maße zugunsten Luthers ausfallen, dieses homo vere religiosus, dessen Genialität Schranken niederreißt und Abgründe überspringt. Aber auch dem Genie sind Grenzen gesetzt. Sie werden jetzt sichtbar. Seine Theologie ist ein imponierendes und packendes Fragment geblieben. Seine Ethik ist ein widerspruchsvolles Gebilde, aus manchen verschiedenen Zuflüssen gespeist, auch unter Holls Händen nicht zu voller

[1]) J. Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation, 1931.

[2]) [3]I 1921. [4] II 1930.

Harmonie gebracht; denn Troeltsch ist noch nicht widerlegt, obwohl es allerseits laut verkündet wird. Holl hatte leichte Arbeit, Luther vom Naturrecht so weit wie möglich abzurücken, da er unter Naturrecht die Anschauungen der späteren Aufklärung verstand. Das ist neuerdings von F. X. Arnold[1]) überraschend aufgedeckt worden. Aber es kann sich hier nie nur um Einzelheiten handeln. Es gilt vielmehr, den Gesamttyp, jetzt nicht mehr des Menschen Luther zu allgemeinen, sondern des religiösen Menschen mit andern zu vergleichen, die ebenso wie er nur in anderer Weise in der Religion und von der Religion lebten. Da erscheint zunächst der zeitgenössische und der spätere Spiritualismus, besonders Jakob Böhme, dann der Pietismus und die Erweckten, nicht zu vergessen Hamann. Da muß man zum Deutschen Idealismus, namentlich zu Kant und zu Fichte vordringen und sich vor Sören Kiekegaard und der Dialektischen Theologie[2]) nicht zurückziehen. Unmöglich kann der Vergleich Luthers mit diesen und vielen andern Größen der Religionsgeschichte in das stereotype Endurteil auslaufen, daß Luthers Religion ihnen allen überlegen sei. Insbesondere Luthers Rechtfertigungslehre[3]) will nicht nur angestaunt, gepriesen und nacherlebt sein, sondern, so hart das klingen mag, auch kritisiert. Wie steht es mit diesem articulus stantis et cadentis ecclesiae? Was sagt die moderne Bibelinterpretation dazu, was die protestantische Dogmatik von heute? Luthers Christologie, seine Argumentation propter Christum[4]), verankert in monumentalen Sätzen der Bekenntnisschriften, braucht nicht das letzte Wort zu sein. Hier ist Zweifel am Platze. Er kann sich freilich nur dann wirklich fruchtbar gestalten und zu positiven neuen Anschauungen hinüberleiten, wenn die geschichtliche Untersuchung in eine systematische ausläuft und sich die Lutherforschung auch gegen die Belehrung durch Religionsphilosophie und Religionspsychologie nicht grundsätzlich sträubt. Es wäre ungerecht, hier von vollkommenen Lücken der Lutherforschung zu reden. Denn an mehr als einer Stelle hat sie bereits den Spaten angesetzt, um fündig zu werden. Themata wie Luther und Meister Eckart, Luther und Böhme, Luther und Kant, Luther und Schleiermacher und ähnliche sind nicht die schlechtesten Inventarstücke der Lutherforschung. Diese kann ihre schweren, in der Gegenwart noch drückender gewordenen Pflichten nur erfüllen, wenn sie auch bei denjenigen Mitlebenden in die Schule geht, die mit systematisch-theologischer Arbeit am Weiterbau und Neubau evangelischer Lehre tätig sind. Wenn unter ihnen Erich Seeberg hier

[1]) Zur Frage des Naturrechts bei M. L., 1937. Vgl. R. Nürnberger in diesem Archiv 37, 1940.

[2]) J. Bohlin, L., K. u. die Dialektische Theologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1926.

[3]) F. Kattenbusch, Die vier Formen: Zeitschrift für Systematische Theologie 11, 1933. Vgl. G. Merz: Zwischen den Zeiten 4, 1926, und Neue kirchliche Zeitschrift, 1923f. (Kontroverse zwischen Holl u. W. Walther).

[4]) Vgl. W. v. Löwenich, Luthers Theologia Crucis, 1929, [2]1933, [3]1940.

genannt wird, so besonders deshalb, weil er 1929—1940 drei Bände über Luthers Theologie veröffentlicht hat[1]). Unter denen, die von links her zur Weiterbildung der Religion aufrufen, darf als Vertreter der älteren Generation der Ritschlianer Horst Stephan[2]) angesprochen werden, während sich bei Kurt Leese[3]) eine weit stärkere Abwendung von der reformatorischen Enge vollzogen hat. Damit ist jedoch die reformatorische Festung noch keineswegs sturmreif geworden. Denn es sind ihr neuerdings schwerbewaffnete Entsatztruppen, zum Äußersten entschlossen, zu Hilfe geeilt: die Dialektischen Theologen Karl Barth, Emil Brunner (trotz seines Zerwürfnisses mit Barth), Friedrich Gogarten (desgl.), Emil Thurneysen, R. Bultmann und viele andere. Man würde ihnen nicht gerecht werden, wenn man in ihnen nur konservative Repristinatoren sähe. Auch sie sind gewillt, der Religion über alle Abgründe hinweg neue Ausblicke zu eröffnen. Das ist namentlich in der groß angelegten Ethik geschehen, die Emil Brunner unter dem Titel: „Das Gebot [Gottes] und die Ordnungen" [der Welt] geschaffen hat (^{2}1928). Wenn die Namen dieser umstrittenen Mitlebenden hier aufgeführt werden, so soll damit natürlich kein Werturteil gefällt sein. Generell wäre es ohnehin unmöglich, da sie ganz verschiedenen Richtungen angehören und außerdem diese kleine Liste an Lücken sehr reich ist. Ähnliches würde von den Leuchten der eben dahingeschiedenen Generation zu sagen sein: von Adolf v. Harnack, Reinhold Seeberg, Hans v. Schubert, Nathan Söderblom und vor allem von Rudolf Otto[4]) und vielen anderen. Ebensowenig wie die biblische Offenbarung kann das Luthertum des 16. Jahrhunderts das unübertreffliche Ende sein.

Auf eine weitere Lücke der Lutherforschung stößt man, wenn man den von Troeltsch vor einem Menschenalter aufgeworfenen Fragen nachgeht. Sie sind vielfach noch heute nicht beantwortet. Er selbst glaubte sie zwar gelöst zu haben. Aber weder sein Material noch seine Materialkenntnis reichten aus. Trotzdem hätte es seiner Intuition gelingen können, das Richtige zu treffen. Daß er den Abstand Luthers vom Mittelalter mit Recht verkleinert hat, hat man heute wohl eingesehen. Auf um so heftigeren Widerstand ist seine These von der Doppelten Moral bei Luther gestoßen[5]). Man sah in ihr wohl gar eine Verleumdung, eine Diffamierung

[1]) Die Anfänge sind von ihm in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 53, 1934, und Forschungen und Fortschritte 11, 1935, behandelt. Vgl. ebd. 46, 1927 über Ls. Gottesanschauung.

[2]) Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, 1938.

[3]) Die Religion des protestantischen Menschen, 1936. Die Krisis und Wende des christlichen Geistes, 1932. F. Parpert, Die endlose Reformation, 1939.

[4]) Aus seiner Schule: W. Petersmann, Kultische Theologie. Der Glaube nach Luther, 1928.

[5]) H. W. Beyer: Lutherjahrbuch 14, 1932, S. 50f. G. Ritter, Machtstaat und Utopie, 1940, S. 107ff. u. v. a.

des Reformators. Vielleicht steckt in jener These aber doch ein wahrer Kern. Mit diesem Kern hängt nämlich wahrscheinlich die bekannte praktische Unzulänglichkeit des Luthertums zusammen, das in seinem Quietismus, seinem leidenden Gehorsam, seiner Passivität besonders auf weltlichem Gebiete oft kaum überboten werden kann[1]). Es kann keine Verleumdung sein, wenn man auf unleugbare Tatsachen hinweist. Unter ihnen auch eine traurige: das Versagen genuiner Lutheraner als Erzieher, besonders tragisch, wenn sie selbst bedeutende theoretische Pädagogen und Apologeten waren wie Georg v. Zezschwitz (1825—1886), dessen Eidam, der verdiente Kirchen- und Dogmenhistoriker Friedrich Wiegand, davon zu erzählen pflegte. Weitere Beispiele aus eigener Lebenserfahrung sind verfügbar. Das pädagogische Versagen ist aber nur ein Spezialfall eines allgemeinen praktischen Versagens auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem, organisatorischem Gebiete. Dies praktische Versagen mußte nun aber eine theoretische Wurzel haben: beispielsweise in dem von Troeltsch aufgedeckten Dualismus der Ethik Luthers.

Nun trat aber Karl Holl auf und richtete gegen Troeltsch einen schweren Angriff. Bei der unbegrenzten Autorität, die der Lutherforscher Holl (nicht immer mit Recht) genoß, hatte dieser Angriff zur Folge, daß er durchschlug und den überheblichen Gegner in den Augen der meisten Lutherforscher verdientermaßen zur Strecke brachte. Die Akten konnten geschlossen werden. Roma locuta, res finita. Die Lutherforschung war von ihren ersten Anfängen an viel zu apologetisch gestimmt, als daß sie im Fall Troeltsch nicht unverzüglich reinen Tisch gemacht hätte. Wie konnte man einem so phantasievollen Historiker mit seinem unzulänglichen und falsch gedeuteten Material noch länger Glauben schenken! Das ist durchweg auch die Meinung der jüngsten Lutherforscher; ob sie damit den Knoten lösen und ins Schwarze treffen, bleibt jedoch zweifelhaft. Bemerkenswert ist immerhin, daß sie neuerdings auch Holls Kritik ablehnen. Das geht so weit, daß Franz Lau[2]) die Meinung ausspricht, daß Holl alle die verschiedenen methodischen Fehler vereinige. Doch kann weder Lau noch sein Gesinnungsgenosse Harald Diem[3]) die von Troeltsch aufgeworfenen Fragen beantworten. Denn ihre form- und stillosen Arbeiten bleiben in der Lutherexegese stecken. Daß der Reformator in erster Linie ein handelnder und nicht nur ein denkender, reflektierender, analysierender, spintisierender Mann war, erfährt man bei ihnen trotz allen Wortschwalls nirgends. Gegen Troeltsch sind sie so eingenommen, daß

[1]) J. Hashagen, Zur Soziologie des Luthertums: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 20 (1942), S. 236ff. Zur Verteidigung des Luthertums höchst lehrreich etwa: H. Böhmer, Die Bedeutung des Luthertums für die europäische Kultur: Gesammelte Aufsätze, 1927, S. 33—67.

[2]) „Äußerlich Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie, 1933, S. 11, Anm. 2.

[3]) Luthers Lehre von den Zwei Reichen, 1938.

sie vom Mittelalter nun überhaupt nichts mehr wissen wollen und deshalb auch das Naturrechtsproblem ungelöst lassen müssen. Eine geistesgeschichtliche Einordnung der Lutherzitate wird vermieden. Man ist zufrieden, wenn ein lediglich exegetisches Bild ohne Rahmen zustande kommt. Wenn man solche Bücher, wie die von Lau und von Diem liest, die doch aus ganz verschiedenen, sonst bewährten Schulen stammen[1]), dann begreift man in etwa die Entrüstung, mit der sich Leese[2]) über die geheimwissenschaftlich-alexandrinisch erstarrte Lutherforschung geäußert hat.

Lutherzitate allein können Troeltsch nicht widerlegen. Wilhelm Link[3]) freilich verwirft jede Zuhilfenahme der Religionsphilosophie, jede „philosophische Umklammerung", darin, wie er glaubt, dem Reformator folgend. Ja, er kapselt sich trotz eingehender und ausgiebiger Lutherzitate und Literaturberichte so völlig ein, daß er über die Ethik Luthers (im Gegensatze zu Augustin, dem Thomismus und Nominalismus und der Mystik) handelt, ohne Troeltsch zu nennen. Andererseits kann der Verfasser den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, daß er die Quellenfrage in bezug auf Luthers Theologie (auch über Erich Seeberg hinaus) wesentlich gefördert hat. Seine sorgfältig angelegten Vergleiche des Reformators mit den angegebenen Richtungen sind sehr lehrreich. Aber von Luthers Nachgeschichte ist nur wenig die Rede, obwohl Kant und natürlich Kierkegaard, einer der Götzen der Moderne, im Literaturverzeichnisse auftauchen. Hier kommt auch die moderne dogmengeschichtliche Lutherforschung voll zu Worte. Anders steht es mit den Älteren. Gotfried Thomasius und Lammers werden überhaupt nicht erwähnt. Auch die Frage, ob Luther das letzte Wort gesprochen hat, wird gar nicht behandelt, und selbst in der Übersicht über die mittelalterliche Theologie klafft insofern eine Lücke[4]), als Anselm nicht behandelt wird und daher auch Luthers Rechtfertigungslehre mit Anselms Satisfaktionslehre nicht verglichen werden kann, was zur Aufhellung des „propter Christum" beitragen würde. Auch bei einem so bedeutenden Werke wie dem Linkschen zeigen sich also „Lücken und Desiderien der Lutherforschung". Die letzteren bezögen sich auch auf Angabe der Grenzen Luthers und der Reformation[5]) und auf Hinzufügung einer Kritik. Eine solche fehlt bei Link fast völlig. Kritische Anwandlungen anderer Lutherforscher, von denen er berichtet, werden durchweg abgewehrt.

Luther selbst hat sich bei all seinem wundervollen Sendungsbewußtsein nie zur Überheblichkeit eines Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Scheler,

[1]) Aus der Horst Stephans einerseits und aus der von Hanns Rückert und Ernst Wolf andrerseits.

[2]) Die Religion des protestantischen Menschen, S. 198ff.

[3]) Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940; rec. von W. v. Loewenich: Theologische Blätter 19, 1940, S. 239ff., und von G. Ritter in diesem Archiv, Bd. 38, 169ff.

[4]) Von Literatur wird meist abgesehen.

[5]) S. darüber J. Hashagen: Archiv für Kulturgeschichte 33, 1943.

Keyserling, Heidegger emporgeschraubt. Er war nicht eitel genug, um sich für ein Non plus ultra zu halten. Vielmehr folgte er der Parole seines geschätzten Feindes, des fremdartigen Kaisers. Plus! Ultra! So sollten auch die Lutheraner nicht hinter ihm zurückbleiben. Um eine Beurteilung ihres Reformators kommen sie nicht herum. Sie kann sich in Repristination nicht erschöpfen. Sie muß auch zu neuen Welten emporführen.

Dem Historiker freilich und diesem Archiv liegt die bescheidenere Aufgabe ob, diesen erhabenen Forschungsgegenstand allseitig abzuleuchten. Auf den Errungenschaften der bisherigen Lutherforschung, die in die Augen springen, wird er dann nie behaglich ausruhen, sondern, ohne undankbar und unbescheiden zu werden, auch auf ihre Lücken den Finger legen und Desiderien anmelden dürfen. Ihre Liste ließe sich noch verlängern. Gerade die hohe Achtung, die ihn vor den Leistungen der Lutherforschung erfüllt, als einem in voller Blüte stehenden Zweige an dem starken Baume der deutschen Geschichtswissenschaft, zwingt ihm das Werkzeug gewissenhafter Selbstkritik immer wieder in die Hand. Es ist besser, wenn er es selbst und selbsttätig handhabt, als wenn es ihm von verständnislosen Feinden aufgedrängt wird[1]). Deshalb sollte das Thema „Lücken und Desiderien der Lutherforschung" aus tausend Gründen nicht mehr zur Ruhe kommen.

II. Luther in religionswissenschaftlicher Beleuchtung

Von jeher sind gegen Luther viele Vorwürfe gerichtet worden, berechtigte und noch mehr unberechtigte, und viele Karrikaturen sind von ihm gezeichnet worden. Lange Zeit führten die Katholiken den Reigen. Denifles Schlachtruf „Luther, in dir ist nichts Göttliches!" ist noch nicht verhallt. Erst neuerdings ist Lortz, zwar kein Mönch, aber ein Priester, vernehmlich von dieser Art von Polemik abgerückt (s. meine Besprechung im „Luther", Bd. 23, 1941, S. 37—47, u. G. Ritter im ARG 37, S. 61ff.).

Zusammen mit andern historischen Größen war die Reformation inzwischen in den Schmelztiegel des Zeitgeistes geraten, an dessen heißen Dämpfen sich auch Arno Deutelmoser wärmte, als er in seinem Lutherbuche und in der Broschüre über Reformation und Gegenreformation (1938) Luther aus der Reihe der Christen hinauswies (abgelehnt von K. Brandi: Vergangenheit und Gegenwart 29, 1939, S. 304). Man begreift, daß sich die Apologeten, die, wie ich in der Historischen Vierteljahrsschrift 31, 1939, gezeigt habe, im Zeichen der Lutherrenaissance weithin die Lutherforschung beherrschen, darüber empörten.

Aber man sollte das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Bei Deutelmoser lebt im Unterbewußtsein vielleicht der richtige Gedanke, daß Luther nicht nur in die Geschichte des Christentums, sondern auch in die allgemeine Geschichte der Religionen gehört und also auch in eine religions-

[1]) Auch Joseph Lortz, Die Reformation, 2 Bde., 1939f., gibt zu denken.

geschichtliche, religionsphilosophische, religionspsychologische, religionssoziologische und überhaupt allgemein religionswissenschaftliche Beleuchtung zu rücken wäre. Wenn dieser neueste „Lutherforscher" dies oder ähnliches gewollt hat, so konnte er sich sogar auch auf Ranke berufen, der schon in seinen studentischen Aufzeichnungen von dem glühenden Herzen des Bauernkindes gesprochen und dies über die Köpfe von Leibniz, Spinoza und Friedrich dem Großen gestellt hatte (Leipziger Fragmente Nr. 116, Reformationsgeschichte, Akad Ausg. Bd. VI, S. 360).

Rudolf Otto hatte also außer andern einen berühmten Vorgänger, als er in sein geniales Werk über das Heilige (1917) ein besonderes Kapitel über „Luther und das Numinose" einlegte. Man könnte meinen, daß ihn das Reformationsjubiläum dazu veranlaßt habe. Aber er war weder ein Gelegenheitsarbeiter, noch gar ein Konjunkturschreiber. Er verrät uns selbst, daß er schon viele Jahre früher durch das Studiun von Luthers „De Servo Arbitrio" (des roten Tuches für alle verständnislosen Kritiker) auf seinen erleuchtenden Begriff des Numinosen gekommen ist. Außerdem hatte er in ähnlichem Sinne, wenn auch damals noch zu sehr unter dem Einflusse von Albrecht Ritschl, schon 1898 eine wertvolle Arbeit über „die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther" geliefert. Aber auch später ist er noch oft auf den großen Gegenstand zurückgekommen, besonders in „Sünde und Urschuld" (1932). Er braucht uns nicht zu versichern, daß sein im „Heiligen" leider nur wenige Seiten umfassendes Lutherbild auf eingehendem Quellenstudium und exakter Exegese beruht, zumal er dies Lutherbild später in „Sünde und Urschuld" noch vielseitig ausgemalt hat. Die Bedeutung dieses Bildes liegt darin, daß ihm die sog. „Kontrastharmonie" zugrunde gelegt wird, die sich auch in dem Numinosen überhaupt widerspiegelt, die völlig irrationale Verbindung ganz entgegengesetzter Erscheinungen: des Tremenduum und des Fascinans. Luther ist für Otto neben andern religiösen Führern einer der eindrucksvollsten Verkörperer dieser Kontrastharmonie. Otto machte Ernst mit der Deutung Luthers nach allgemeinen religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten, die in dem geheimnisvollen Buche über das Heilige ein auf das Jenseits ausgerichtetes, tiefsinniges psychologisches Gebilde geschaffen hatten. Otto glaubte mit dem allen neue Lichter aufzusetzen. Doch verwies er selbst schon auf seinen Vorgänger Schleiermacher, zu dessen begeisterten Verehren sich auch Ranke rechnen durfte. Außerdem konnte er mit Befriedigung feststellen, daß Gerhard Ritter in seinem Lutherbuche (erster Auflage 1925) ihm zustimmte. Er sagt S. 119, Anm. 3 der 25. Auflage von 1936: bei Ritter „finde ich zum ersten Male von einem Historiker meine Luther-auffassung bestätigt".

Luthers Glauben an den gütigen Gott und seine Gnade brauchte Otto kaum zu beleben. Davon stand in allen Büchern zu lesen. Aber die andere, die dunkle Seite des Deus Absconditus: das Mysterium Tremendum: das war bei Luther noch nie so erschütternd enthüllt worden wie von diesem großen Seelenforscher. Es handelt sich, wie Otto S. 119 sagt, „um ganz

originale . . . und persönliche, dunkle, fast unheimliche Hintergründe seiner Frömmigkeit, von denen die klare Seligkeit und Freudigkeit seines Gnadenglaubens erst richtig abgehoben, und auf deren Folie sie gesehen werden" muß . . . Und er kommt dann, ähnlich wie Ranke, auf „elementare Grundgefühle gelebter Volksreligion . . ., speziell der Bauernreligion" . . . Zwei Seiten weiter flammt das Mysterium Tremendum auf: es ist der Gott, „vor dem nicht erst der Gesetzesübertreter erzittert, sondern die Kreatur . . . Luther wagt es . . ., dieses Schauervoll-Irrationale in Gott als den Deus ipse zu bezeichnen". Und wieder meint Otto: „Hier wallen elementare Urgefühle wieder auf, die eher auf den Bauernsohn und die Religion seiner Schicht als auf den Schüler der . . . Moderni schließen lassen." Sie erfüllen nach S. 126 „das irrationale Erlebnis eines tief irrational transzendenten Objektes, das sich fast der Bezeichenbarkeit mit ‚Gott' entzieht". Luther weiß nach S. 127 „von den bangen Stunden, wo das tremendum den Menschen anfällt, als wäre es der Teufel selber" . . . Damit hängt, wie schon vor dem Lutherkapitel auf S. 109ff. aufgedeckt war, der Glaube an die doppelte Prädestination zusammen als ein Ausdruck des Kreaturgefühls, dessen Inhaber sich dabei durchaus nicht des freien Willens zu entäußern brauche, denn „mitsamt dem freien Willen wird der Mensch zunichte gegenüber der ewigen Macht, und diese wächst ins Ungemessene gerade dadurch, daß er ihre Ratschlüsse vollführt trotz der Freiheit des Willens" . . . Die göttliche Majestät bekundet ihren schrankenlosen Absolutismus in der Prädestination, vor der der Mensch nichts ist als Staub und Asche. Luther schreibt am 12. Mai 1530 (Enders VII 333, zitiert „Sünde und Schuld", S. 183) an seinen Herzensfreund Melanchthon: „Habuit Satan legationem Tuam apud me . . . Vix expecto illum diem, ut videamus tandem istius spiritus tantam potentiam planeque divinam [!] majestatem quandam." Otto bemerkt dazu: „Luther schreibt von dem schauerlichen Zustande, wo man nicht weiß, ob ‚Gott der Teufel ist oder der Teufel Gott', und wo man schier glaubt, ‚Gott sei ein Bösewicht'."

Es ist klar, daß mit solchen Beobachtungen nicht Belanglosigkeiten, sondern Kernstücke aufgehellt werden, und zwar gar nicht nur der Frömmigkeit oder gar nur der Theologie Luthers, sondern seines ganzen Lebensgefühls, seiner „Existenz".

Zur Theologie aber führen Sünde und Rechtfertigung. Das Sündenbuch beginnt Otto S. 10f. mit den Sätzen: „Aus moralistischer Verflachung wendet Luther den Sündenbegriff zurück in sein Ursprungsland, in die Sphäre religiöser Wertung und Abwertung . . . Sünde ist wieder Ermangelung und Verkehrung der religiösen Grundfunktionen von Gemüt und Wille gegenüber dem Heiligen selbst . . . Wohl ist eine solche Sünde . . . auch „schlecht" . . . Aber sie hat zum Inhalt nicht „Schlechtigkeiten", sondern Gottwidrigkeiten . . . und ist als solche somit auf der höchsten Stufe wieder, was sie . . . schon auf der niedersten war: eine Normwidrigkeit . . . ganz selbständigen Gehaltes . . . Und S. 21: „Nicht moralisches Gut-Sein, sondern Heiligkeit ist das Ideal. Nicht Verletzung der Sitten-

regeln ist die Sünde in erster Linie, sondern Ermangelung des Göttlichen und seines Besitzes: . . . Gott nicht haben und nicht haben mögen, und zwar als Gnade und Seligkeit . . ., das Widerstreben der Kreatur, in Gott gezogen zu werden" . . . Es war ein glücklicher Gedanke des Verfassers, auf Grund dieser Einsicht dem Begriffspaar „Geist und Fleisch" bei Luther nachzugehen und es gegen andere, flachere Auffassungen abzusetzen (S. 12).

Eine solche Sündenanschauung (vgl. G. Ljunggreen, Synd och Skuld in Luthers Teologi, 1928) muß auch den letzten Rest von Synergismus vertilgen. Das sieht man am Glaubensbegriff. Der Glaube kann nicht durch eigene Kraft erreicht werden, und zwar nicht etwa deswegen nicht, „weil der Mensch und seine Willenskräfte dazu leider zu schwach sind, sondern vielmehr deswegen, weil er überhaupt ganz außer dem Bereiche . . . der eigenen Anstrengung . . . ist . . . Glaube, schon im Verhältnis von Mensch zu Mensch, wird nicht befohlen, sondern wird ‚erregt', wird ‚erweckt'; zwischen Mensch und Gott [aber] wird er rein geschenkt" . . . (S. 20). Wer das nicht einsieht, gehört, wie die Heiden, zur großen Massa Perditionis, „weil sie alle auf einem falschen Wege sind: . . . auf dem Wege der ‚selbstgemachten Gerechtigkeit'" . . . (S. 28).

Es gibt aber noch einen andern fundamentalen Irrtum, der sich gerade unter der Gefolgschaft des Reformators weitester Verbreitung erfreut. „Gegen den Grundsinn Luthers und Pauli" hält sie nämlich ganz fälschlich immer noch daran fest, „daß der eigentliche Weg der Gerechtigkeit der Weg der ‚Leistung' ist, nämlich der Leistung der Erfüllung des Gesetzes. Da der Mensch [allein] zu schwach ist, selber diesen eigentlichen Weg zum Heile zu gehen, so tritt als Ersatz die ‚Leistung Christi' ein. Auch so verkehrt also Gott eigentlich mit den Menschen auf dem Wege des Gesetzes. Dieses aber ist es, was Luther gerade nicht will, ebenso wie Paulus. Die Glaubensgerechtigkeit ist kein bloßer Ersatz für die ‚eigentliche' Gerechtigkeit, die [immer noch] aus dem Gesetz käme. Sondern durch das Gesetz gerecht werden wollen: gerade das ist . . . ‚Fleisch', . . . Sünde und die schlimmste" (S. 27). Luthers Glaube ist „nicht . . . ein Ersatz für eine andere ‚eigentliche' Gerechtigkeit, die im Grunde [doch wieder] aus Werken kommen müßte, die er [der Mensch] nur leider nicht leisten kann. Sondern die ganze gesetzmäßige Einstellung, das ganze Machen und Leisten und Wollen ist überhaupt der falsche Weg . . . Der Glaube aber ist in dieser nicht nur der Weg, das Rechtfertigungsmittel, überhaupt ‚nicht nur Mittel zum Zweck, sondern höchster Daseinszweck selber' (S. 29). Es ist kein Wunder, daß sich der Autor im weiteren Verlaufe auf S. 43 noch einmal gegen die orthodox ‚eingetrocknete' Lehre wenden muß. In ihr und durch sie wurde die Rechtfertigung zu einer ‚imputierten Gerechtigkeit', einem Saldo, das uns aus Christi Verdienst überschrieben werden sollte" . . . Das sei ferne!

Diese und verwandte Untersuchungen haben Otto auch dazu befähigt, Luthers vielumstrittenes Verhältnis zur Mystik in ein bestimmteres Licht

zu rücken. Schon im „Heiligen" S. 128 meint er, „daß Luthers Glaube . . . Züge trägt, die ihn mystischen Seelenfunktionen verwandt zeigen und ihn deutlich unterscheiden von der rationalen Bestimmtheit und Wohltemperiertheit . . . der lutherischen Schullehre. Denn wie [das mystische] ‚Erkennen' und ‚Liebe', so bleibt für Luther der Glaube . . . die Beziehung auf ein Mirum ac Mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der adhaesio Dei, die den Menschen eint mit Gott. Einung aber ist Stempel des Mystischen. Und wenn Luther sagt, daß der Glaube den Menschen mit Gott ‚ein Kuche' mache oder Christum in sich fasse sicut annulus gemmam, so redet er . . . nicht mehr in Bildern, als wenn Tauler dasselbe von der Liebe sagt . . . Der Glaube ist ihm jene verborgene Mitte der Seele, der den Mystikern der Seelengrund war, in der sich die Einung vollzieht . . ., zugleich eine pneumatische Erkenntniskraft . . . im Geiste des Menschen für die Aufnahme . . . der übersinnlichen Wahrheit . . . Der Glaube ist . . . gleichartig dem Amor Mysticus" . . . Die Sünde andrerseits ist auch beim Meister Eckart (Sünde und Urschuld, S. 29, A. 1; vgl. S. 174f.) „ganz und rein ein religiöser Begriff: . . . das Selber-etwas-seinwollen wider die Einheit mit Gott" . . . Eckarts „schroffer Erlösungsdualismus", seine „schlichte Christenfrömmigkeit" und manches andere haben durch die Vermittlung des Frankfurters und Taulers auf Luther eingewirkt (S. 179). Auch die „gewaltigen Schwingungen . . . zwischen Desperatio und Certitudo" erinnern an den „Wechsel zwischen . . . Gottesnähe und Gottesferne" bei manchen Mystikern, zu denen aber Eckart diesmal nicht gehört. Selbst der Honor Mysticus sei Luther nicht fremd geblieben (S. 181f.). Auch die Viktorinische „Methode des kontemplativen Gebetes hat Luther . . . gekannt, geübt, empfohlen, methodisch dargestellt bis hin zum „wortlosen Gebet", wo der Geist selber redet, ja bis zu dem Ratschlage, schriftlich festzuhalten, was der Geist . . . redet. Er hat dieser Methodus Orandi . . . täglich bis zu drei und vier Stunden gewidmet. Seine erbaulichen Schriften . . . tragen von dieser Methodus . . . Spuren" . . . (S. 178).

Besonders auf Grund neuen Materials und auch wohl neuer Gesichtspunkte wäre Otto zu berichtigen und namentlich zu ergänzen. Aber das Wenige, was hier angeführt werden konnte, reicht schon aus, um ihn als religionswissenschaftlichen Lutherforscher zu qualifizieren und seine Zuständigkeit zu erweisen, den Reformator in eine fruchtbare religionswissenschaftliche Beleuchtung zu rücken.

Ähnliches gilt von Friedrich Heiler, dessen Werk über das Gebet, zuerst 1918 erschienen, hier in der 5. Aufl., 1923, benutzt, naturgemäß einen engeren Rahmen wählen muß. Die vielen Stellen, an denen hier Luther erwähnt wird, sind einmal wegen ihrer Materialfülle wertvoll, vor allem aber deshalb, weil Luthers Gebetsleben hier in ganz allgemeine religionsgeschichtliche Zusammenhänge hineingestellt und unter religionswissenschaftliche Gesichtspunkte gerückt wird, so daß es nun möglich ist, das Typische vom Individuellen sicherer zu unterscheiden. Es heißt

zwar S. 244f.: „Luthers kraftvoll-gesunde und freudig-herzliche Gebetsfreudigkeit . . . bedeuten den tiefsten Einschnitt in der . . . Geschichte des christlichen Gebetes. Nach Jeremia, Jesus und Paulus ist [er] der Gewaltigste unter den . . . Gebetsgenien . . ., eine schöpferische Erneuerung des prophetisch-urchristlichen Gebetstypus", so daß er weiter als bei Otto von der Mystik abgerückt wird, obwohl auch Heiler zugeben muß, daß er die „kraftvolle prophetisch-biblische Gebetsfrömmigkeit mit einem mystischen Elemente bereicherte". Was ihn am meisten von der Mystik entfernt ist nach S. 349 „die überraschend geringe Zahl von Preis- und Dankgebeten". Aber nicht darin liegt die Pointe in Heilers Ausführungen. Er fühlt sich verpflichtet, auch die Grenzen des Lutherschen Gebetes zu bezeichnen, besonders hinsichtlich der Beeinflussung der Gottheit. „Bei Luther, der . . . der naivste, urwüchsigste und kindlichste ist, nimmt dieses realistische Auf-Gott-einwirken-wollen . . . so primitive Formen an, daß für den oberflächlichen Betrachter seine Frömmigkeit von der Reinheit und sittlichen Größe des neutestamentlichen Gebetsgeistes herabzusinken scheint. Manche Redewendungen seiner Gebete klingen fast wörtlich an Gebetsäußerungen primitiver Völker an . . . Im Gebet für den kranken Kurfürsten Johann . . . droht er: ‚Laß uns doch dir nicht die Schlüssel vor die Füße werfen; denn so wir zuletzt zornig über dich werden, dir deine Ehre und deine Zinsgüter nicht geben, wo willst du dann bleiben?" . . . (S. 372ff.). „Luthers Glaube an die Gebetserhörung ist so gewaltig, so daß er bisweilen dem Gebet geradezu eine magische Wirkung zuschreibt" (S. 399).

Aber über das Primitive wächst Luther als Verkörperer des prophetischen Gebetstyps (im Gegensatz zum mystischen, wie Heiler auch sonst nachweist) weit hinaus. Als solcher gestaltet er sein Verhältnis zu den älteren Gebeten in besonderer Weise. „Die Beter vom prophetischen Typ . . . schätzen das an eine traditionelle . . . Gebetsformel sich klammernde Beten als eine Vorbereitung des . . . selbständigen" Luther sagt: „Man soll sich an die Worte halten, solange, bis die Flügel wachsen, daß man fliegen mag ohne Worte" (S. 355f.). Denn aller Biblizismus beeinträchtigt hier keineswegs die Spontaneität des „Ausschüttens des Herzens", wie es im A. T. heißt (S. 352, vgl. S. 599). Auch das soziale Element, die Bevorzugung der Fürbitte, ist für den prophetischen Betertyp charakteristisch.

Damit sind die reichen Anregungen, die Heiler zum tieferen vergleichenden Verständnis des Gebetslebens Luthers gibt, nicht erschöpft. Aber schon eine knappe Auswahl läßt das, worauf es ankommt, erkennen. Wieder sind es religionsgeschichtliche Vergleiche und allgemeine religionswissenschaftliche Gesichtspunkte, mit denen man hier weiterkommt.

Davon hat sich auch Gustav Mensching überzeugen müssen, der sowohl in seiner vergleichenden Religionswissenschaft (1938) wie in seiner allgemeinen Religionsgeschichte (1940) auf Luther zu sprechen kommt. Er bemüht sich dabei mit Erfolg, den allgemeinen Typ des Reformators religionsgeschichtlich zu belegen und religionswissenschaftlich zu erfassen.

Wenn aber Luther geglaubt hat, den außerchristlichen Religionen habe die Erkenntnis dessen gefehlt, „wie Gott gegen uns gesinnet sei, was er schenken und tun will, um uns von Sünde und Tod zu erlösen", so erinnert M. daran, daß die religionsgeschichtliche Forschung nach Luther wenigstens für die außerchristlichen Hochreligionen nachweisen konnte, daß „die Frage nach dieser Gesinnung Gottes und seinem Heilswirken" nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet wird (S. 15). Abermals wird hier eine Grenze bei Luther sichtbar.

Mit diesen Zitaten sind die Beiträge der Religionswissenschaftler zur Lutherforschung nur unvollkommen bezeichnet. Auch sonst ist in religionswissenschaftlichen Werken, besonders bei Nathan Söderblom und bei den Schweden überhaupt, so oft von Luther die Rede, daß keine Lutherforschung mehr daran achtlos vorübergehen kann. Längst wäre es an der Zeit gewesen, die religionswissenschaftlichen Lutherana aus Quellen und Literatur zu sammeln, wobei aber die Aufgabe der religionswissenschaftlichen Beleuchtung des Reformators ebenfalls nur erst teilweise erfüllt wäre. Denn eine solche Beleuchtung kann erst dann alle Lichter spielen lassen und in alle Poren eindringen, wenn sie nun über die direkten Lutherana hinaus auch all das nutzbar macht, was die vergleichende Religionsforschung auch sonst, indirekt, zur Lutherforschung beigesteuert hat, auch wenn sie den Namen dieses Homo religiosus gar nicht in den Mund nimmt.

Davon haben sich neuerdings auch Theologen überzeugt, auch wenn sie nicht zur sog. „religionsgeschichtlichen" Schule gehören. Ein Beispiel ist Johannes v. Walter († 1940), dessen wertvolle Lutheraufsätze der posthumen Sammlung „Christentum und Frömmigkeit" zu besonderer Zierde gereichen. Aus ihrer Reihe ist der über den verborgenen und den offenbaren Gott von 1934 (S. 238—264) zu nennen, worin allerdings von Ottos Geiste wenig zu spüren ist. Denn der Verfasser hält sich einfach an WA 18, 685: Quatenus Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult: nihil ad nos! und beschäftigt sich im übrigen außer der Kritik seiner Vorgänger (vgl. I. C. V. van Bemmel, Deus Absconditus 1937) mit der bekannten Lehre von der Vermummung Gottes und gewissen Menschen und Erscheinungen als Larven Gottes, auf die hier nur im allgemeinen verwiesen werden kann. Ferner verdanken wir ihm einen gehaltvollen Essay: „Meister Eckart oder L.?" von 1934 (S. 288—316), wo aber schon das Fragezeichen in der Überschrift die von Otto abweichende Problemstellung verrät. Die von v. Walter treffend hervorgehobenen Gegensätze zwischen Luther und Eckart hätte auch Otto nicht abgestritten.

Nun ist aber J. v. Walter keineswegs der einzige Theologe, der sich religionswissenschaftlich befruchten läßt. Zu ihm gesellen sich viele andere, vor allem Erich Seeberg, um nur diesen noch zu nennen. Nur die Historiker halten sich durchweg abseits. Ihnen liegen die religionswissenschaftlichen und selbst die religionsgeschichtlichen Fragestellungen im allgemeinen ziemlich fern. Deshalb war es vielleicht nicht überflüssig,

in dieser Zeischrift einmal daran zu erinnern, damit hinter dieser wichtigen und vordringlichen Aufgabe andere weniger auf den Nägeln brennende mit gutem Gewissen zurückgestellt werden. Man wird sich auch stets vor Augen halten müssen, daß Lutherforschung ein komplexes Gebilde ist, das nur in Symbiose mit vielen Hilfswissenschaften gedeihen kann. Daß unter diesen die Religionswissenschaft in der vordersten Linie steht, sollte auch in der Epoche der Lutherrenaissance nicht bezweifelt werden. Manchmal sieht man den Wald vor Bäumen nicht und wundert sich dann, wie groß er ist.

Neues Marnixschrifttum.

Von Leo Just

Philipp Marnix von St. Aldegonde ist wie wenige Gestalten des Reformationsjahrhunderts bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben. Seitdem Edgar Quinet ihn 1855 als Vorläufer des Liberalismus herausgestellt hatte, wurde seine vielseitige und vieldeutige Persönlichkeit das Symbol der verschiedensten Strömungen, von liberalen und antiklerikalen bis zu nationalen und mystischen. Nord- und Südniederlande wetteiferten, sein Andenken zu feiern, als vierhundert Jahre seit seiner Geburt verflossen waren. Nach den neuesten Ermittlungen ist Marnix „zwischen dem 7. März und dem 20. Juli 1540" in Brüssel zur Welt gekommen. Die deutsche Biographie von Albert Elkan, deren erster und einziger Band 1910 erschien, hatte bereits auf das Jahr 1540 hingewiesen. Bis dahin hatte allgemein 1538 als Geburtsjahr gegolten, und so kam es, daß man in Belgien die Feiern für 1938 vorbereitete. In Holland hingegen richtete man sich gleich für 1940.

Der literarische Niederschlag der Feiern ist umfangreich, und ihr wissenschaftlicher Ertrag verdient die aufmerksame Beachtung all derer, die sich mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts beschäftigen. An erster Stelle steht das Charakterbild, das A. A. van Schelven in Amsterdam aus umfassenden Studien gezeichnet hat (Marnix van Sint Aldegonde, Utrecht, A. Oosthoek, 1939; XV u. 238 S., mit 10 Bildbeilagen = Groote figuren uit ons verleden I). Unter Benutzung der hinterlassenen Vorarbeiten Elkans untersucht er kritisch den ganzen Lebenslauf des Politikers, Publizisten und Theologen in all seinen großen und kleinen Problemen. Zwar verleugnet die Arbeit nicht ganz den Charakter der Gelegenheitsschrift; der Vf. deutet an, daß manche Einzelfragen noch gesondert von ihm in Aufsätzen behandelt werden. Aber im ganzen ist hier eine abgerundete Zusammenfassung geboten, wie sie in dieser Güte nur selten für zufällige Anlässe zur Verfügung steht.

Nicht weniger als drei Sammelwerke versuchten auf dem Wege der Gemeinschaftsarbeit das Bild des heiß umstrittenen Mannes zu zeichnen. Das kleine Werk von J van Ham (Baarn 1938; Elckerlijc-boekjes 1) und

die Sondernummer des Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme belge (November 1938), die beide beachtenswerte Beiträge enthalten, seien nur genannt. Mit der Herausgabe eines prächtig ausgestatteten „Officieel Gedenkboek" war der Antwerpener Archivar Maurits Sabbe beauftragt; nach seinem Tode übernahm Frans Wittemans die Leitung des „Marnix Herdenkings-Comités" und brachte das Werk zum Abschluß: Marnix van Sinte Aldegonde. Brüssel und Amsterdam, Onze Tijd, [1939]; 388 S., mit 76 Abb., Quart. Aus den zwölf Beiträgen süd- und nordniederländischer Historiker und Philologen seien besonders die Abhandlungen über die literarische und sprachliche Bedeutung der Schriften von Marnix hervorgehoben. Der Antwerpener Bibliothekar Prosper Arents hat als Teil einer von ihm bearbeiteten Gesamtbibliographie ein Verzeichnis der Schriften über Leben und Werke von Marnix bis 1938 beigesteuert. An anderer Stelle (Handelingen van het vijfde wetenschapp. vlaamsch Congres voor Boek-en Bibliotheekswezen te Leuven 22—24 April 1938. Gent, Vyncke, 1938; S. 69—97) erschien von ihm eine Übersicht über die bibliographischen Angaben zu den schwer zu ermittelnden Originalausgaben der Werke von Marnix in der Zeit von 1599 bis 1798.

Aus einer ganzen Anzahl kleinerer Gelegenheitsschriften und Vorträge verdienen hervorgehoben zu werden H. van Werveke, Marnix en Oranje (Antwerpen, Lectura, 1938, 30 S.) und R. van Roosbroeck, Marnix de Rebel (Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1938, 31 S.). Die Schrift des Antwerpener Stadtarchivars Floris Prims, Marnix v. St.A., een katholiek oordeel (Antwerpen, De Vlijt, 1939; 51 S.) hat von katholischem Standpunkt aus zu den Neuerscheinungen Stellung genommen und dabei aus alten und neuen Archivstudien mancherlei Ergänzungen, auch zu van Schelven, mitgeteilt, insbesondere über die Rolle von Marnix als „buitenburgermeester" von Antwerpen zur Zeit der Belagerung durch Alexander Farnese.

Versucht man die Hauptergebnisse dieser vielfältigen Bemühungen zu überblicken, so ist zunächst die Fülle biographischer Einzelheiten zu erwähnen, die neu beleuchtet oder geklärt worden sind. Daß nach wie vor viele Fragen offen bleiben und wohl immer bleiben werden, beweist schon das Geburtsdatum. Was die Jugendgeschichte anbetrifft, in der Philipps Leben mit dem seines Bruders Jan verschmilzt, so ist Elkan noch immer maßgebend. Die Hinwendung zum Kalvinismus kann nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen in die Zeit des Aufenthalts an italienischen Universitäten, insbesondere in Pavia, verlegt werden. Das erste Jahrzehnt politischer und publizistischer Tätigkeit von 1561 bis 1571 gipfelt in dem Flüchtlingsaufenthalt in Bremen und Emden, wo der „Bienenkorb" entsteht. Über diese bittere Satire gegen die Papstkirche sind aufschlußreiche Feststellungen getroffen worden, insbesondere über die Abhängigkeit von Rabelais. Van Schelven vertritt die Auffassung, daß M. wohl ein „radikaler" Geist, aber kein Fanatiker gewesen sei und daß seine Bosheit als brabantischer Humor, etwa im Stile Breughels, zu deuten sei. Er kann sich dabei auf ein Wort von Marnix berufen: „Mihi, vel natura ad risum atque hilaritatem ficto, vel

natione ad jocos ac festivitatem Brabantinam nato" (S. 57, Anm. 2). Die Frage der Urheberschaft des Wilhelmusliedes möchte van Schelven nach sorgfältiger Prüfung negativ beantworten, nicht zuletzt, weil die unverkennbaren deutschen Züge der Dichtung (Verwandtschaft mit dem deutschen Volkslied) nicht zum Gesamtbild von Marnix passen.

Sehr beträchtlich ist die Erkenntnis der zweiten Lebenshälfte seit der Zusammenarbeit mit Wilhelm von Oranien gefördert worden. Das Verhältnis zu diesem großen niederländischen Führer, zum Herzog von Anjou und nicht zuletzt zu dem Gegenspieler Alexander Farnese ist jetzt wesentlich deutlicher als früher. Die schweren Anklagen der Zeitgenossen gegen den Bürgermeister von Antwerpen, er habe die Stadt ohne Not vorzeitig dem Feind übergeben, werden durch die Untersuchungen von Havelaar, van der Essen, Prims u. a. weitgehend entkräftet. Auch genealogische Einzelheiten, wie die Herkunft der Familie Marnix aus Savoyen (nicht aus Burgund!), die Familienverhältnisse bis zu seiner Stieftochter Isabella van Straelen, die 1606 Karmeliterin wurde und als Vorsteherin des Karmels zu Ypern starb (Prims), sind aufgedeckt worden.

Im neuen Gesamtbild überrascht am meisten vielleicht das gänzliche Fehlen des nationalen Momentes. Die Vereinigung der Niederlande, das große und einzige Ziel des Oraniers, ist „wahrhaftig kein Ideal für Marnix gewesen" (van Schelven). Obwohl die Familie seit zwei Generationen in Brüssel ansässig geworden war und Philipps Mutter aus Brügge stammte, herrscht das Französische bei Marnix entschieden vor. Es war seine Gebrauchssprache und die Sprache seines Haushaltes. Wenn er den „Bienenkorb" in niederländischer Sprache schrieb und die Psalmen übersetzte, so geschah es aus dem religiös-reformatorischen Bedürfnis heraus, auf die unteren Schichten der Bevölkerung zu wirken.

Persönlich ist Marnix — im Gegensatz etwa zu Luther — ganz und gar kein Mann des Volkes gewesen. Der Sohn einer hochgestellten Beamtenfamilie blieb zeitlebens der weltgewandte Humanist, der eine Reihe Sprachen beherrscht, dichtet und musiziert, Kunstwerke sammelt, z. B. Dürers Kupferstiche, und stets die Nähe der Großen sucht, um mit, neben, ja über ihnen eine Rolle zu spielen. Allzeit bekümmern ihn Fragen des Einkommens, das er für seine anspruchsvolle Lebenshaltung braucht. Kein Staatsmann, kein Soldat, keine Führernatur, mit einem Wort „kein Held", verkörpert er mit seiner oratorischen, schriftstellerischen und diplomatischen Begabung den westeuropäischen Typ des kämpfenden Humanismus kalvinistischer Prägung. Schweren Schicksalsprüfungen ist er nicht gewachsen. Sie lösen Verzagtheit und Kleinmut bei ihm aus. In einer Art von Ausgleich singt er gern sein eigenes Lob, und Züge von Eitelkeit sind seinem Bilde nicht fremd.

Aber in ihm brennt ein heiliges Feuer tiefen religiösen Empfindens. Es geht bis in sein Elternhaus und die Jugendeinflüsse der devotio moderna zurück. Sein Glaubensideal, das weniger die Prädestinationslehre, als vielmehr ein stark subjektivistisches Gottverhältnis, unter scharfer polemischer Ablehnung der kirchlichen Sakramente betont, ist der eigentliche Leit-

stern seines Lebens gewesen. Ihm ordnet er alles unter. Seinen Glaubensgenossen die Bekenntnisfreiheit erkämpfen, das ist sein einziges Ziel. Er war bereit, die Sache des niederländischen Aufstandes den Spaniern preiszugeben, wenn Farnese ihm eine königliche Gewähr für die freie Religionsausübung hätte verschaffen können. Wie weitherzig er innerhalb seiner Weltanschauung sein konnte, beleuchtet ein kleiner Zug wie dieser, daß er dem spanischen Verhandlungspartner bei seinem Besuch die kostbar gedruckten papistischen Gebetbücher der Antwerpener Offizin Plantin als Geschenk mitbrachte. Daß man die Haltung dieses durch und durch religiös bestimmten Menschen als Toleranz im Sinne der Aufklärung hat auffassen können, gehört zu den vielen geschichtlichen Mißverständnissen des 19. Jahrhunderts.

Vom Religiösen aus muß wohl auch die politische Linie verstanden werden, die Marnix einhält, wenngleich dabei das bereits erwähnte nationalfranzösische Moment nicht vergessen werden darf. Die Linie ist überraschend konsequent und eindeutig bestimmt vom Zusammengehen mit dem hugenottischen Frankreich. Ihm läuft ein ausgesprochener Gegensatz, ja eine Feindschaft gegenüber England parallel, die schließlich dahinführt, „qu'il aime mieux être espagnol qu'anglais". Die entscheidende Wendung liegt in der fehlgeschlagenen diplomatischen Mission zur Königin Elisabeth (1574), der er im Auftrag der Staaten die Souveränität über die Niederlande anbieten sollte. Die berühmte Sendung zum Wormser Reichstag, vor dem Marnix in einer lateinischen Rede am 7. Mai 1578 um Unterstützung der niederländischen Sache im Auftrag Wilhelms von Oranien bat, ist nur eine Episode geblieben. Sie ändert nichts an der französischen Grundeinstellung bei Marnix. Schon vorher war es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und Johann von Nassau, dem Bruder Wilhelms gekommen, der als deutscher Fürst noch ganz im Reichsgedanken lebte und die französische Politik ablehnte, die der Berater seines Bruders verfocht. Als die Vorsprache in Worms sich als zwecklos erwies und Wilhelm sich nunmehr entschloß, dem Drängen von Marnix nachzugeben und Fühlung mit dem Herzog von Anjou zu suchen, hat Johann von Nassau den protestantischen Kurfürsten von Sachsen aufgefordert, dieser „Preisgabe der Niederlande an die Franzosen" entgegenzuwirken (van Werveke S. 18ff.). Wahrlich ein deutlicher Beleg!

Trotz solcher schroffen Meinungsverschiedenheiten in politischer Hinsicht hat der religiöse Eifer Marnix in langer Zusammenarbeit auch mit Johann von Nassau verbunden. Die Überschneidung beweist erneut die zentrale Stellung der Bekenntnisfrage in seinem Denken. „Mehr als Politiker war Marnix der Reformer des religiösen Lebens im niederländischen Volk" faßt van Schelven zusammen. Er habe als erster bei der Einführung der Genfer Reformation in den niederländischen Raum jene Umgestaltung des Kalvinismus nach der heimischen Volksart hin eingeleitet, in der der genannte Vf. das Wesen des neuen religiösen Lebensstils der Niederlande erkennt.

Die Theologie von Marnix bietet noch manche Probleme. Eine Untersuchung von J. W. Tunderman, Marnix van St. Aldegonde en de sub-

jectivistische stroomingen in de Nederlanden der 16e eeuw (Goes, Oosterbaan u. Le Cointre [1940]; 192 S.) behandelt in sehr kenntnisreicher und systematischer Weise sein Verhältnis zu den mystischen Strömungen seiner Zeit. Es ist bekannt, daß der Niederländer sich in seinen letzten Lebensjahren sehr scharf gegen alle täuferischen Bewegungen wandte und sie in einer Schrift von 1595 bekämpfte. T. weist auf, daß Marnix überhaupt alle schwärmerische Mystik ablehnte, insbesondere die Richtung Sebastian Francks und seines Schülers Coornhert. Allerdings hat er dabei nicht den entgegengesetzten Objektivismus vertreten, sondern einen „Zwischenstandpunkt", der keinen Unterschied zwischen Wort Gottes und Geist Gottes zuläßt, sondern einen Glauben aus dem ganzen Subjekt heraus fordert, aus Gefühl und Verstand zugleich.

Bücherbesprechungen

Der die Literatur des Jahres 1938 umfassende 14. Jahrgang der Jahresberichte für deutsche Geschichte (Verlag von K. F. Koehler, Leipzig 1940 XXII, 524 S. geb. 31,— RM.) präsentiert sich diesmal wesentlich schmaler als seine Vorgänger (vgl. hier Band 38, S. 180), da infolge des Krieges eine ganze Reihe von Beiträgen nicht geliefert werden konnten. So fehlen u. a. die Berichte über das Spätmittelalter, die deutsche Kirche im Mittelalter und die gesamte Geschichte von 1648—1890. Um so höher ist es anzuerkennen, daß das treffliche und für jeden, der den Fortgang der Forschung beobachten möchte, unentbehrliche Hilfsmittel trotz solcher Schwierigkeiten und Lücken von den verdienten Herausgebern Albert Brackmann und Fritz Hartung und ihrem bewährten Mitarbeiterstabe wieder vorgelegt worden ist. Die Reformationsgeschichte und evangelische Kirchengeschichte liegt wie bisher in den zuverlässigen Händen von Georg Mentz und Hans Leube, die in knapper Form Bekanntes charakterisieren und auf Abgelegenes hinweisen. Dazu treten wieder in großer Zahl die territorialgeschichtlichen Berichte, die manches Wichtige umschließen, was dem Blick sonst leicht entgeht. Aber wie immer versenkt man sich mit besonderem Gewinn auch in die Berichte über andere Gebiete, beispielsweise diesmal in die von E. Wahle bearbeitete Vorzeit und Frühgeschichte, in der auch die Arbeiten zur Religion und Kultur der Germanen sorgfältig verfolgt werden. So erweckt die Benutzung des Bandes den Wunsch, daß der seitdem durch die Kriegsverhältnisse erzwungene Stillstand des Unternehmens bald wieder überwunden und mit einer belebten Geschichtsforschung auch dieser ihr treuer Diener wieder zum Leben erweckt werde.

Leipzig Heinrich Bornkamm

Nicolai Stenonis Opera Theologica cum prooemiis ac notis Germanice scriptis ediderunt Knud Larsen et Gustav Scherz. Tomus prior. Hafniae 1941. XII + 508 S. (Nyt Nordisk Forlag.)

Der berühmte dänische Naturforscher und Konvertit Nicolaus Steno (Niels Steensen, 1638—1686), mehrmals als Arzt und Erzieher in Florenz tätig, eine Zeitlang Anatomicus regius in Kopenhagen, zuletzt aber katholischer Bischof und apostolischer Vikar für den Norden mit Sitz in Hannover, Münster, Hamburg und Schwerin, hat in neuerer Zeit in hohem Grade die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Besonders hat der 250. Sterbetag (1936) und der 300. Geburtstag (1938) Stenos verursacht, daß das Interesse für seine großzügige Persönlichkeit und für seinen epochemachenden wissenschaftlichen Einsatz aufs neue wach geworden ist. Naturforscher haben sich wieder bemüht, die Bedeutung seiner wissenschaftlichen Arbeit als Geologe und Anatom darzustellen, Historiker und Kirchenhistoriker — besonders in Italien — haben eine Reihe von neuen Beiträgen zum Verständnis seines Lebensgangs an den Tag gebracht, und auf Anregung einer Kirchenversammlung in Paderborn 1938 ist in katholischen Kreisen eine große Arbeit aufgenommen worden, um eine Kanonisation des namhaften Konvertiten vorzubereiten. Schon im Jahre 1910 hatte der jetzt verstorbene Professor der Geschichte der Medizin an der Universität in Kopenhagen, Vilhelm Maar, eine mustergültige Ausgabe der naturwissenschaftlichen Werke Stenos (Nicolai Stenonis Opera philosophica, I—II) geliefert; es war dann wünschenswert, auch eine entsprechende Ausgabe seiner theologischen Arbeiten zustande zu bringen.

Der erste Band einer solchen Ausgabe der „Opera theologica" Stenos ist nun erschienen, durch den Bibliothekar Knud Larsen und den katholischen Kopenhagener Geistlichen Gustav Scherz besorgt und von den großen dänischen Fonds „Carlsbergfondet" und „Rask-Oerstedfondet" unterstützt. Die Arbeit darf als eine wahre Monumentalausgabe bezeichnet werden. Die Editionsgrundsätze sind größtenteils dieselben wie die, die im „Corpus Catholicorum" Anwendung gefunden haben, und die Textbehandlung ist überall sorgfältig und genau. Zahlreiche Stichproben haben erwiesen, daß die Textrezension sehr korrekt ist. Vielleicht wäre es jedoch angebracht gewesen, die wenig folgerechte Orthographie der Vorlage etwas mehr zu normalisieren. Großen Nutzen haben die Herausgeber davon gezogen, daß der bekannte klassische Philologe und Herausgeber auch neulateinischer Quellenschriften Hans Raeder die Texte durchgesehen und viele wertvolle Anmerkungen gemacht hat.

Die Texte sind mit einem sorgfältigen Kommentar begleitet. Eine tiefgehende Arbeit ist hier von seiten der Herausgeber geleistet worden, um Bibelstellen, Kirchenväter- und Autorenzitate u. a. festzustellen. Beispielsweise verdient hervorgehoben zu werden, daß man sich nicht damit begnügt hat, die Zitate der Kirchenväter nach Mignes Patrologia anzuführen, sondern in Zweifelsfällen sich bemüht hat, die wahrscheinliche Vorlage herauszufinden und mit neueren Editionen zu vergleichen. Dagegen ist der in den Anmerkungen enthaltene Realkommentar eher dürftig, öfters wohl zu knapp. Sehr wertvoll sind aber die Einleitungen, mit denen die einzelnen Schriften Stenos ausgestattet sind. Hier werden alle Fragen über Ursprung, Abfassungszeit, Echtheit, Veranlassung, zeit-

und ideengeschichtlichen Hintergrund der betreffenden Schrift erörtert, und sehr klare und übersichtliche Analysen des Inhalts gegeben, überdies auch — wenn es sich, wie es bei Steno so oft der Fall ist, um polemische Arbeiten handelt — Analysen der Schriften der Gegner. Alle in Betracht kommenden Fragen werden mit größter wissenschaftlicher Objektivität behandelt.

Die Schriften Stenos sind überwiegend bibliophile Seltenheiten — selbst in großen und alten Bibliotheken ist es nicht ungewöhnlich, daß Steno überhaupt nicht oder wenigstens sehr sparsam vertreten ist —, einzelne seiner Arbeiten sind sogar nur handschriftlich überliefert. Allein in dem vorliegenden Bande ist es dem einen der Herausgeber, Gustav Scherz, gelungen, drei bisher unbekannte Schriften zu veröffentlichen, darunter die „Antilogia" gegen den Rostocker Superintendenten Michael Siricius. Dieser erste Band der Opera enthält übrigens alles in allem 19 theologische Arbeiten von Steno. Eine bedeutende Anzahl von diesen besteht aus Kontroversschriften, durch welche Steno sich bemüht hat darzutun, daß die katholische Kirche die einzig wahre Kirche sei. Sie bieten — ideengeschichtlich betrachtet — kaum etwas Neues in der Argumentation, sind aber dadurch bedeutend, daß sie Steno als einen scharfsinnigen Denker und einen ungemein klaren Verfasser, ausgezeichnet durch straffe Komposition und prägnante, oft schöne Darstellung, hervortreten lassen. Stenos italienischer Brief an seine florentinische Wohltäterin Lavinia Arnolfini und seine ausführliche Epistola de propria conversione z. B. geben eine sehr interessante Darstellung der psychologischen Ursachen seiner Konversion, wogegen Schriften wie Epistola ad novae philosophiae reformatorem, Scrutinium reformatorum und Examen responsionum wertvolle Aufschlüsse über sein Verhältnis zu Spinoza und Leibnitz, die er alle beide persönlich gekannt hat, zur gleichzeitigen lutherischen Orthodoxie und zum Synkretismus vermitteln. Es ist dringend zu hoffen, daß es den Herausgebern gelingen werde, diese großartige Ausgabe zum Abschluß zu führen — noch fehlen zwei oder drei Bände, unter welchen der letzte mit den nicht-literarischen Briefen Stenos von besonderer geschichtlicher Bedeutung sein dürfte.

Kopenhagen Björn Kornerup

Sandblad, Henrik: De eskatologiska föreställningarna i Sverige under Reformation och Motreformation (= Lychnos-bibliotek, studier och källskrifter utgivna av Lärdomshistoriska Samfundet, 5). Uppsala och Stockholm, Almqvist och Wiksells Boktryckeri-A.-B. 1942. (294 S.) Preis geh. 12,50, geb. 15,50 schwed. Kronen.

Wer nach dem Titel ein fernliegendes und unergiebiges Gebiet zu betreten befürchtet, dem bereitet Sandblads Buch eine angenehme Überraschung. Ein reiches und interessantes Material, aus gedruckten und ungedruckten Quellen gesammelt, wird — unter Benutzung der älteren und neueren Forschung — gut ausgewertet und geschickt angeordnet vor dem Leser ausgebreitet.

Die Einleitung behandelt „das mittelalterliche Erbe" (S. 13—26). Die Kirche des Mittelalters fühlt sich selbst als civitas Dei. Sie meint, in ihr sei das tausendjährige Friedensreich angebrochen, und will von einem nahen Weltende nichts wissen. Aber vor allem in häretischen und reformerischen Kreisen glimmt die eschatologische Glut weiter: hier erwartet man den Antichrist und sieht ihn z. T. in der Kirche selbst am Werke (Joachimismus, Wiklif, Hussiten). Über ihren Beichtvater, den Magister Matthias von Linköping, fließen apokalyptische Gedanken der hl. Birgitta zu; Birgittas Prophezeiungen wiederum gehen in die Schrift des Leipziger Magisters Joh. Tautsch, „onus mundi", 1443, ein und bewirken, zusammen mit dem sog. Ps. Methodius, ein Erstarken der Antichristerwartung, auch in Schweden.

Der so vorbereitete Boden trägt üppige Frucht in der Reformation (1. Hauptteil: S. 27—86). Luther erkennt schließlich im Papsttum den Antichrist und ist überzeugt: bald kommt das Ende, wo die Frommen vor dem Gericht durch eine schwere Versuchung hindurch müssen. Diese Überzeugung breitet sich im ganzen Protestantismus aus; sie beseelt auch die schwedischen Reformatoren, voran Olaus Petri, dessen Schrift „Von den größten Verwandlungen und dem Alter der Welt" Sandblad einen besonderen Abschnitt widmet. Die Gegenreformation (= 2. Hauptteil, S. 87—240), die in Schweden dem Luthertum nach schwerem Kampf den Sieg bringt, steigert die eschatologische Spannung womöglich noch. Die lutherische Orthodoxie Schwedens ist überzeugt, dicht vor dem Ende zu leben, und erblickt in den liturgischen Bestrebungen Johanns III. schon den Beginn der antichristlichen Verführung und Heimsuchung: daher ihr unversöhnlicher und fanatischer Widerstand. Die theologische Wissenschaft — damals in Schweden schwach vertreten und meist von Deutschland abhängig — dient besonders in Nikolaus Ringius („Prognosticon theologicum och Nyttigh vnderwijsning om Domadags närwarelse" 1587) und Georgius Olai („Calendarium duplex") als Waffenschmiede für den kirchlichen Kampf. Die Kreise, zu denen keine wissenschaftlichen Schriften dringen, werden von volkstümlicher eschatologischer Literatur erreicht und in ihrer Enderwartung bestärkt. Noch größere Bedeutung gewinnen mit ihrem starken eschatologischen Einschlag die Andachts- und Erbauungsbücher, die ebenfalls meist deutschen Vorbildern folgen. Dazu kommt all das, was im Volk selbst an ererbter christlicher Apokalyptik, aber auch an heimischem Glauben an Wunder und Vorzeichen lebt. Bald sind es Kometen, auffallende Nordlichter, die Supernova im Sternbild der Kassiopeja 1572, Planetenkonjunktionen, Nebensonnen, Verfinsterungen, bald Blutregen, absonderliche Mißgeburten, Mißernten, Kriegsnöte und Seuchen, welche als Zeichen des nahen Endes verstanden und verkündet werden.

An der Grenze der Großmachtzeit — so ist der Schlußteil, S. 241—272, überschrieben — ändert sich das Bild. Das Luthertum hat sich durchgesetzt und ist Staatskirche geworden. Der Angriff des Papsttums, des Antichrists, ist abgeschlagen. Die eschatologische Erwartung klingt ab und wird wieder zu einem bloßen Lehrstück. Nur in der Mystik, die jetzt von der

Orthodoxie mißtrauisch betrachtet wird, hält sie sich noch. Die Astrologie, einst die Bundesgenossin der Eschatologie, büßt zugleich ihre Macht ein: ein neues Weltbild kündigt sich an.

Die Fülle der einzelnen charakteristischen Gestalten und Werke, die Sandblad vor dem Leser ausbreitet, kann in dieser kurzen Übersicht natürlich nicht einmal angedeutet werden. Sie gibt der Arbeit die Anschaulichkeit und beweist zugleich, daß die ideengeschichtlichen Verbindungslinien, die der Verf. zeichnet, durch den Befund der nicht immer leicht zugänglichen Quellen bestätigt werden.

Auch der deutsche Historiker wird diesen Beitrag zur nordischen Reformationsgeschichte dankbar annehmen und vielleicht die Bedeutung der eschatologischen Erwartung in der Reformationsepoche noch höher zu bewerten lernen als bisher.

Münster E. Haenchen

Karl August Meissinger, Erasmus von Rotterdam. Wien (Gallus) o. J. (1942) XI u. 422 S.

Ein neuer, sehr bemerkenswerter Versuch, Persönlichkeit und Werk des Erasmus den Gebildeten unserer Tage durch eine lebendige Schilderung nahe zu bringen, die das gelehrte Beiwerk nicht überwuchern läßt, ohne doch auf eine wissenschaftliche Fundierung zu verzichten. Diese findet man in einem eigenen Anhang übersichtlich zusammengestellt, mit mancherlei lehrreichen und anregenden Ausführungen über kontroverse Probleme der älteren Forschung. Im Gegensatz zu Huizinga, dem bisher meistgelesenen Erasmus-Biographen, ist M. von Hause aus nicht Kulturhistoriker, sondern Theologe — aber freilich einer, der sich auf den verschiedensten Gebieten der Literarhistorie und Dichtung versucht hat. Die gründliche theologische Bildung des Verf. kommt dem Buch sehr zu statten: über den dogmengeschichtlichen Zusammenhang der „philosophia Christi" des Erasmus mit der spätantiken und johanneischen Logoslehre, über die Leistungen und Grenzen des Erasmus als Bibelkritiker und Bibelphilologe und über seinen Streit mit Luther über den „freien Willen" wird hier mit sehr viel größerem Sachverständnis geredet als in den üblichen literar- und kulturhistorischen Darstellungen. Auch in manchen Eindeldeutungen, vor allem der Briefe, führt dieses Sachverständnis über die Vorgänger hinaus. Zu einer systematischen und in irgendeinem Sinn abgerundeten Darstellung und Kritik der erasmischen Theologie kommt es freilich nicht; dafür trägt das Buch zu stark belletristischen Charakter. M. liebt eine dramatisch bewegte, sprunghafte Darstellung, die von einem Höhepunkt zum anderen eilt; mit der Auseinandersetzung zwischen Er. und Luther bricht er ab, ohne sich um die (immer noch riesenhafte!) gelehrte Produktion der Altersjahre viel zu kümmern. Um so ausführlicher sucht er den Inhalt der erasmischen Hauptschriften zu vermitteln: teils in der Form einer — literarisch sehr gewandten, oft funkelnden — freien Paraphrase (z. B. des Encomion Moriae), teils in Zitaten und Übersetzungen (so z. B. des Carmen Alpestre von 1506). Dazu kommen weit ausholende historisch-philosophisch-theo-

logische Exkurse, in denen M. seine Leser über den modernen Stand der von Erasmus angeschnittenen wissenschaftlichen Probleme zu orientieren sucht.

Sein theologischer Standpunkt in diesen Darlegungen wird etwa durch die Linie E. Troeltsch-W. Köhler zu bezeichnen sein, und so stellt das Buch zugleich eine Art Auseinandersetzung dieser Richtung mit der heute modernsten theologischen Lutherdeutung dar. M. steht innerlich dem erasmischen Ideal einer philosophia Christi, in der Göttliches und Menschliches zu einem harmonischen Bund vereinigt werden sollen, sehr viel näher als dem schroffen Supranaturalismus Luthers. Er findet, das „klassische Gleichgewicht" zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntnis sei „jederzeit die schwerste Aufgabe der Weltreligionen" (S. 85); die lutherische Reformation habe dieses Gleichgewicht zerstört, Erasmus seine Behauptung mit freilich unzulänglichen Mitteln versucht, erst Kant seine wirkliche Wiederherstellung ermöglicht. Immerhin werden die „Antibarbari" und das „Liberum arbitrium" ziemlich nahe an kantische Gedankengänge herangerückt — ähnlich wie schon in dem Aufsatz M.s in dieser Zeitschrift Bd. 37, S. 188ff. (Köhlerfestschrift). Andererseits legt M. den größten Wert darauf, den Erasmus nicht als Rationalisten, sondern als Hüter und Wahrer echten christlichen Glaubensgutes erscheinen zu lassen (S. 33, 350 u. ö.). Er sieht in ihm (ähnlich wie W. Köhler) etwas von der stillen Frömmigkeit des Täufertums lebendig, für das die Theologen von der Richtung Troeltsch' noch immer eine deutliche Vorliebe empfinden und dessen Verteidigung gegen den strengen Lutheranismus eines ihrer Lieblingsthemen bildet. Man kann dieses Erasmusbuch weithin eine Apologie des großen Holländers und seiner Bildungsreligiosität nennen. Freilich keine kritiklose und unbedingte! Im Streit des Erasmus mit Luther erklärt sich M. im ganzen zwar weit mehr für jenen als für diesen, verkennt aber auch nicht die „Großartigkeit und Lebendigkeit" der lutherischen Gesamtansicht, die nur leider dem „Gesetz seiner wilden Vitalität", habe folgen müssen (S. 308), so daß sein tiefsinniges System „durch häßliche Härten entstellt" wurde (S. 333). M. schwebt es als eine „reizvolle Aufgabe" vor, „die beiden feindlichen Standpunkte zu harmonisieren", und er beklagt, daß dies „dem feinen Kopfe Melanchthons" nicht besser gelungen sei (S. 338). Melanchthonisch ist auch der mehrfach aufklingende Wunsch nach einer Wiederherstellung der durch Luthers Wildheit zerstörten Glaubenseinheit. Was der alte Erasmus über diese Wiederherstellung gesagt habe, das werde „vielleicht einmal wichtiger werden als sein ganzes übriges Werk" (S. 236).

Für eine Kritik des Buches fehlt hier der Raum. Doch möchte ich wenigstens andeuten, daß ich selbst seine Grundanschauungen in keiner Weise teile und auch in vielem Faktischen (insbesondere in den von Kalkoff abhängigen Abschnitten) anderer Meinung bin. Im ganzen glaube ich nicht, daß wirklich heute die Zeit für eine „Erasmus-Renaissance" gekommen ist, wie sie M. (im Gegensatz zu der heute so viel erörterten „Luther-Renaissance") erwartet, ja schon im Werden sieht. Mir scheint das eine erstaunliche Verkennung der wahren signatura temporis. Aber das hindert nicht

die Anerkennung, daß M. die Lösung der vielleicht schwierigsten Aufgabe seines Buches ungewöhnlich gut gelungen ist: seine Leser etwas von dem eigentümlichen literarischen Zauber des erasmischen Schrifttums spüren zu lassen, und sie zugleich in die sachlichen Probleme hineinblicken zu lassen, mit denen er als Gelehrter zu ringen hatte.

Freiburg Gerhard Ritter

Carl Hinrichs, Friedrich Wilhelm I. König in Preußen. Eine Biographie. Jugend und Aufstieg. Hamburg (Hanseat. V.A.) o. J. (1943) 718 S. 40 Abb. 17,50 RM.

Die Anzeige dieses Werkes in unserer Zeitschrift rechtfertigt sich dadurch, daß H. dem Potsdamer Soldatenkönig und seinem Staatswesen in der Geschichte des Protestantismus und seiner Weltwirkungen eine höchst bedeutende Rolle zuweist: er sieht in dem Preußentum dieses Staates die letzte große, welthistorisch bedeutsame Prägung eines spezifisch protestantischen Menschentums, vergleichbar nur mit dem calvinischen Menschentypus des 16. und 17. Jahrhunderts. Darüber hat er sich bereits früher präludierend in einem sehr geistreichen Aufsatz der Zeitschrift „Welt als Geschichte" Jg. IV. 1938 geäußert und auch unserer Zeitschrift auf meine Bitte eine größere Studie in Aussicht gestellt, die zunächst einer Untersuchung über die Rolle des Franckeschen Pietismus in der preußischen Armee gelten soll. Inzwischen ist die protestantische Welt auf diese geistesgeschichtlichen Fragen noch von anderer Seite her gestoßen worden: durch den vielgelesenen Roman Jochen Kleppers, der den König in sehr eindrucksvoller, freilich einseitig greller Beleuchtung als Glaubenshelden des Pietismus erscheinen läßt. Um so begieriger wird jedermann nach der großen Biographie des Fachhistorikers greifen, der wie kein zweiter die originalen Quellen beherrscht. Sie wurde in Fachkreisen mit um so größerer Spannung erwartet, als seit der überaus primitiven Lebensgeschichte Friedrich Wilhelms von F. Förster (1834/35) keine wissenschaftliche Monographie über den Gegenstand mehr erschienen war.

Was nun geboten wird, erfüllt, ja übertrifft noch alle Hoffnungen, die man auf die möglichst reiche Darbietung eines wenig oder gar nicht bekannten Quellenmaterials setzen durfte. Aus ungewöhnlich emsigen und vielseitigen Archivstudien, aber auch aus originaler Anschauung der künstlerischen und literarischen Denkmäler jener Epoche wird uns ein so farbig-anschauliches Bild vom Barockhof des ersten Preußenkönigs und von seiner Politik geboten, wie wir es trotz Ranke, Droysen und neueren Darstellern brandenburgisch-preußischer Geschichte noch entfernt nicht besaßen. Besonders zu rühmen ist die Vielseitigkeit der Darstellung, die sich auf dem Gebiet der auswärtigen Politik und Kriegsgeschichte mit derselben Sicherheit bewegt wie auf dem der Verwaltungs- und Verfassungsgeschichte oder in der geistes- und kunstgeschichtlichen Betrachtung. H. ist ein lebendiger und flüssiger Erzähler. Freilich steht die Fülle des mitgeteilten Tatsachenstoffes außer jedem Verhältnis zu der eigentlich biographischen Aufgabe; erst in der zweiten Hälfte des Buches kommt die politische und geistige

Entwicklung des Helden stärker zur Geltung — dann freilich sehr überzeugend und aufschlußreich (das Erlebnis von Malplaquet als Geburtsstunde der preußischen Machtstaatsidee, die kronprinzliche Domäne Wusterhausen als Keimzelle der späteren Staatsverwaltung u. a. m.!). Der Gefahr, über der Fülle stofflich neuen und interessanten Details (auch des Diplomaten- und Hofklatsches!) ins Breite zu geraten, ist der Verf. nicht immer entgangen; doch sorgt eine sehr straffe und sorgsame Aufgliederung dafür, daß die Erzählung übersichtlich bleibt. Nur müßte man dringend wünschen, daß die Biographie in ihrem weiteren Fortschritt strengere Ökonomie walten läßt; dieser erste Band mit seinen 720 sehr eng und schwer lesbar bedruckten Großoktavseiten (in leider nur allzu kriegsmäßiger Ausstattung) führt ja erst bis an den Regierungsantritt heran!

Was uns daran besonders interessiert, ist einmal die Erziehungsgeschichte im engeren Sinn mit ihrem höchst merkwürdigen Nebeneinander calvinisch-orthodoxer, freigeistig-universaler und lutherischer Bildungselemente — alles das sehr fein und aufschlußreich auseinandergelegt; sodann die Charakteristik der konfessionellen Lage des brandenburgischen Staatswesens, dessen calvinisches Herrscherhaus sich doch auf eine lutherische Staatslehre stützen mußte; schließlich und vor allem die sehr fesselnden Abschnitte über die Entwicklung des Halleschen Pietismus und die Gewinnung des Kronprinzen für die Reformideen A. H. Franckes. So wie hier ist wohl noch nirgends die historische Bedeutung Franckes geschildert worden: als Urheber einer Bewegung, die das ganze Weltleben von christlicher Sittlichkeit her zu erneuern strebt und damit das Jahrhundert der Aufklärung in Deutschland auf höchst eigenartige Weise einleitet. Die Tagebücher des calvinischen Erziehers Rebeur, die Korrespondenz des Kronprinzen mit Alexander Dohna, dessen Erziehungsdenkschriften, die Akten und Handschriften der Franckeschen Stiftungen sind nur die wichtigsten aus den zahlreichen neuerschlossenen Quellengruppen, die diesen Abschnitten zugrunde liegen. Mit Spannung erwarten wir auch hier die Fortsetzung der Darstellung, die einstweilen bei der ersten Berührung Friedrich Wilhelms mit dem Geist des Halleschen Pietismus abbricht.

Freiburg Gerhard Ritter

Zeitschriftenschau

Von Hermann Witte

Luther und die allgemeine Reformationsgeschichte. Die Vierteljahrsschrift „Luther" der Luthergesellschaft bringt in Jg. 23 (1941) u. a.: *J. S. Schöffel, Luther als Seelsorger*; auch seine literarische Tätigkeit als solcher, besonders für die sächsischen Kurfürsten, wird behandelt. — *E. Lauch, „Luthers bleibende Grüße an die Buchdrucker"* nach den Tischreden, der Ermahnung an die Drucker 1525. — Verg. u. Gegenw. 31: *R. Stadelmann, „Staat und Freiheit in den neueren Jahrhunderten"* sieht die Polarität zwischen Machiavelli und Humanismus auch in Luthers Freiheit

eines Christenmenschen und Von weltlicher Obrigkeit die Synthese suchen. — Ev. Deutschl. 19, 1942: *E. Seeberg, „Luthers Gedanken über Leben und Sterben"* — seine Ehrfurcht vor dem Leben, Unterscheidung zwischen dem Tödlein und dem ewigen Tod. — Theol. Lit. Zt. 67, 1941: *W. Brachmann, „Luthers deutsche Sendung"* bemängelt an E. Seebergs Lutherbuch die Unbestimmtheit des Begriffes „deutsch". *V. Glondys* macht in Z. f. syst. Theol. 18, 41 nicht ganz befriedigende „Bemerkungen zur *lutherischen Abendmahlslehre*". — In der Dt. Vj. f. Lit-Wiss. u. Geistesgesch. 1941, S. 236—247 will *Hashagen* in *„Soziologie des Luthertums"* zeigen, wie das Luthertum in seiner politischen Fügsamkeit sich der Verweltlichung entgegenzustemmen nicht imstande gewesen sei. — *W. Stoerk* in Theol. Bll. 21, 42: *„Dokumente zur Geschichte der Bibelrevision"* läßt erkennen, daß es schon im 16. Jahrhundert keinen gesicherten Text der Lutherbibel gab. — *O. Clemen* sammelte aus seinen zahlreichen Publikationen eine Bibliographie *„Unbekannter Briefe, Drucke und Akten aus der Reformationszeit"* (Beih. Zbl. Bibliothekswesen). In der Z. Bayr. KG. 16, S. 144—153 gibt er 7 *„Briefe von Veit Dietrich und Hier. Besold in Nürnberg"*, 1544—1558, an Lang, Melanchthon, Peucer., und Annal. Hist. V. Niederrhein 139, 2 *„Briefe von Justus Velsius an Melanchthon"*. — *C. Stange* behandelt in Z. syst. Theol. 18, S. 236—285 *„Das reformatorische Verständnis der Lehre von der Erbsünde"*, *R. Hermann* daselbst S. 286—361 *„Die Rechtfertigung und der evangelische Glaube"*. — In Dt. Theol. 1941 zeigt *H. Rückert „Die Bedeutung der Reformation in der deutschen Geschichte"* dadurch in ihrer mannigfachen und komplizierten Wirkung bestimmt, daß Luther von der Kirche und nicht vom Volke ausging. — *H. Fröhlich, „Ev. Gemeindeerziehung im 16. Jahrhundert"*, in: Mon. Hefte f. rhein. KG. 36, S. 129—149 geht von der These aus, daß die Tätigkeit der reformierten Gemeindeorgane bis 1789 sich wesentlich auf die Gemeindeerziehung erstreckte, und zeigt das an den Presbyterialprotokollen von Monzingen 1574—1622 betr. Ordnung des Gottesdienstes, Armenpflege, Leitung des Gemeindelebens.

Verwandte Bewegungen. Theol. Rundschau 13 referiert *E. Teufel* über *„Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung"*. — Z. bayr. KG. 16, S. 153—165 zeichnet *L. Theobald* von *„Balth. Hubmaier"*, nach Richtigstellungen aus der Frühzeit, ein wenig angenehmes Bild des Mannes, zwar intelligent, guter Redner und Disputator, aber schreibselig, unselbständig, kaum evangelisch. Ebd. S. 165—179 beendet *Clauß* seine *„Kleinen Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer in Franken"* im Bambergischen, Schweinfurt, Würzburgischen.

Landesgeschichtliches. Z. KG. 60: *Jan Weerda, „Eine Einladung zur Emder Synode 1571"* der niederdeutschen Flüchtlingsgemeinden, Brief an die französische Gemeinde in Emden. — Monatshefte f. rhein. KG. 35: *H. Josten, „Die Gemeinden unterm Kreuz und die weltwirtschaftliche Bedeutung des Rheinlandes"*: die Führer des Wirtschaftslebens waren weithin Calvinisten. — Daselbst 36, S. 149—159: *Vietor, „Th. Menschius"* ein Pfarrerleben in Sobernheim. Daselbst 35: *H. Josten, „Der Honnefer Märtyrer Konrad Koch"*, der als Täufer 1565 stirbt. — Els. Lothr. Jb. 19, 1941 bringt: *J. Ficker,*

„Jak. Sturms Entwurf zur Straßburger reformatorischen Verantwortung für den augsburger Reichstag 1530", in ihrer Knappheit recht wichtige Notizen. *O. Michaelis, „Der Anteil des Elsasses am deutschen evangelischen Gesangbuch"* behandelt bes. Bucer, das Straßburger Gesangbuch von 1541. *W. Gunzert,* Kleine *Beiträge zur Geschichte der Grafschaft Hanau-Lichtenberg"* gibt 4 Briefe von Bucer, 4 von C. Hedio. — Bl. Württbg. KG. 45: *Im. Mann, „Zur Predigttätigkeit von Joh. Brenz"* bespricht Predigten von 1531 zu 1. Sam. *Fr. Fritz* beendet seine Untersuchungen zur KG. Ulms mit dem Aufsatze *„Ulm und seine ev. Kirche im Zeitalter des 30jährigen Krieges"*. — Jb. Brandenb. KG. 35 bringt *V. Herold, „Das Alte sinkt" — Prenzlau in der Reformation"* nach gedruckten und ungedruckten Quellen, zeigt den langsamen Ausgleich unter Jakob Beggerow. — *W. Wendland* beendet dort seine *„Einführung in die Quellen zur märkischen Reformationsgeschichte"* mit Nachträgen und den Teilen über Altmark, Beskow-Storkow, Neumark (die Nd.-Lausitz ist schon bearbeitet in: R. Lehmann, Bibliogr. z. Gesch. der Nd.-Lausitz, Berlin 1928). — Forsch. Brandenbg.-preuß. G. 54: *Herm. Fricke, „Ars poetica an der Viadrina"*: schon die erste Vorlesung in Frankfurt a. d. O. galt der A. p. 1506, ebenso wie die letzte K. Solgers 1811. Aber Wimpinas Herrschsucht hielt die oratores et poetae außerhalb der artist. Fakultät. Der Aufsatz weist die Poeten der Universität nach. Erst Schüler-Sabinus, der Schwiegersohn Melanchthons, weckt neues Leben 1538—1544, 1555—1560.

Kultur-und Staatengeschichte. Z. Sav. Stift. Kan. Abt. 30, 1941: *W. Köhler* schildert *„Die Anfänge des prot. Eherechtes"* in Zürich und von dort nach Süddeutschland wandernd, in Rechtsproblematik und Praxis. — Hessenland 1941: *Fr. Uhlhorn, „Die hessische Kriegswissenschaft im 16. Jahrhundert"* (Buttlar, Bemelburg, Graf Reinhard zu Solms). — Südostd. Forschg. 6: *Gerh. Eis, „Zur Paracelsusnachfolge im Sudetenraum"*: zunächst nur eine Aufdeckung von Spuren, bes. bei H. Chr. Reinhart um 1630. — Münch. Mediz. Wschr. 1941: *P. Diepgen, „Der Arzt Paracelsus und die moderne Medizin"*. — Welt als Gesch VII, 1941: *J. Hashagen, „Das Renaissanceproblem"* unterstreicht nochmals, Renaissance sei Verweltlichung. — Bll. Dtsch. Philos. 15, 1942: *H. Heimsoeth, „Giordano Bruno und die deutsche Philosophie"* in ihrer Wechselwirkung: Cusanus-Kepler, Leibnitz-Schelling, Jakobi. — Die Roman. Forschg. 1941, S. 49—104 nehmend. Thema ihres ersten Aufs. 1871 (v. K. Witte) wieder auf: *H. Schkommodau, „Die Dichtungen Michelangelos"*. — ZKG 60: *W. Emde* behandelt *„Michael Servet"* als neuplatonischen Renaissancephilosophen mit christozentrischen Ideen. Im 1. Meineckeheft der HZ 167, S. 2—12 untersucht *F. Hartung* die umstrittene Frage nach dem *„französisch-burgundischen Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Behörden-Verfassung"* in dem Sinne, daß doch Maximilian die Grundlagen der österreichischen Organisation unter diesem Einflusse gelegt habe, von wo sie sich durch das Reich verbreiteten. — *Karl Brandi, Karl V., Spanien und die französische Rheinpolitik"* führt die Anregungen zu den Ansätzen französischer Eroberungspolitik am Rhein von 1552 auf Moritz von Sachsen zurück, sie blieben

zudem stecken. Heinrich II. hatte vielmehr italienische Ziele, wirkliche Rheinpolitik Frankreichs finde sich erst bei Richelieu. — Forsch. u. Fortschr. Jg. 17 behandelt *Brandi* die *„Ikonographie Karls V.“*, mit einer Abbildung der Krönungsmedaille von 1530. — Z. Gesch. ObRhein 55: *M. Weigel, „Pfalzgraf Wolfgang d. Ä. 1494—1555“* der Bruder der Kurfürsten Ludwig V. und Friedrich II. (nicht der Herzog von Zweibrücken und Pfalz-Neuburg; beide werden nacheinander Statthalter der Oberpfalz) begrüßt 1518 Luther freundlich, nimmt am Schmalkaldischen Kriege teil, ist Statthalter 1544—1551. — N. Arch. Sächs. G. 61: *„Zur Entstehung und Geschichte der Geh. Kammerkanzlei im Albertinischen-Sachsen“* zwischen 1547 und 1717, von *W. Ohnesorge*. — HZ 166: *G. Frhr. v. Pöllnitz, „Fugger und Medici“*, ein vergleichender Vortrag, schildert u. a. die Beziehungen der Fugger nach Italien.

Grenzmarken, Schweiz, Ausland. Kyrios 1940/41: *W. Engels* setzt seine Aufsätze fort: *„Tübingen und Byzanz“* über Unionsversuche nach 1573, die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche; *E. Benz, „Wittenberg und Byzanz“* 4: behandelt eine griechische Übersetzung der Augustana von 1559, erweitert und verändert, als deren Verfasser fast nur Melanchthon in Frage kommt. — Z. Schweiz. G. 22: *O. Vasella, „Die bischöfliche Herrschaft in Graubünden und die Bauernartikel von 1526“* schildert den Angriff auf die bischöfliche Herrschaft, den Kampf um die Landesherrschaft, die Reorganisation der Stiftsregierung nach der Flucht des Bischofs, bes. in den Ilanzer Artikeln. — In der Z. Schw. KG. 1940/41: *„Urkunden und Akten zur Reformationsgeschichte des Bistums Chur“* gibt Vasella die Quellen dazu .— D. Dtsche. Hugenott 1941: *E. Pfisterer* behandelt *Die Genfer Kirchenordnung* in ihrer Eigenart, mit den 3 Laienämtern u. der Kirchenzucht. Die Kyrkohistorisk Arsskrift 1942 enthält u. a.: *O. Hellström, Elevationsstriden och enighetsförbundet* efter Uppsala möte *1593* (S. 56—123). *Nat. Fransén*, Fragmenten av Then *Swenska Psalmboken 1543*, jämte försök till rekonstruktion. *H. Sandblad, Petrus Jonae Helsingus* teologiska föreläsningar i Uppsala 1574 (S. 217—25) *H. Cnatlingius*, Handlingar rörande av *Gustav II Adolfs bibel 1618* (S. 226—42). *H. Hermerén*, Joh. *Lenaeus och bibeleditionen* 1618. (S. 243—49).

Aus der römisch-katholischen Kirche. Z. AskeseMyst. 17: *H. Rahner, „Ignatis von Lyola u. d. asketische Tradition der Kirchenväter“*: Zwischen der Traditionslosigkeit der mystischen Schöpfung der Formula Instituti des Ignaz und der festen Gesetzlichkeit der asketischen Tradition stelle sich eine prästabilierte Harmonie heraus, was mit zahlreichen Stellen belegt wird. — Z. syst. Theol. 18: *C. Stange, „Girol. Rorario und Julius II.“*, weist nach, daß der „Julius exclusus“, der fälschlich dem Erasmus zugeschrieben wurde, nicht der Julius des Rorario sei, sondern von Andrelinus, 1488—1518 in Paris stamme. — Franz. Stud. 29: *V. Heynck* OFM *„Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit“* I behandelt des Konzilstheologen Andreas de Vegas Lehre über das Motiv der vollkommenen Reue, von attritio und contritio, vom Beginn der Lehre, daß

die vollkommene, sogleich rechtfertigende Reue aus dem höchsten sittlichen Beweggrunde, der vollkommenen Gottesliebe hervorgehen muß — eine Lehre, die z. Z. der Tridentinums noch ungeklärt war. — Th. Q. S. 1941: *H. Jedin, „Die deutschen Teilnehmer am Trienter Konzil"*. — Rev. hist. eccl. 1941, S. 31—144: *R. Guelluy, „L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasme à Jansenius"*. — Et. Class. 1941: *H. Halkin, D'Erasme à François de Sales.* — Arch. hist. S. J. 10: *Guisbert, „Le généralat de Claude Aquaviva"* 1581—1618 gibt ein Bild von dem konsequenten Ausbau des Ordenslebens. — Würzbg. Diözes. Gesch. Bll. 7: *J. Schmidlin, „Die Diözesanrelation des Fürstbischofs von Würzburg Julius von Exter"* nach Rom, 1590. *S. v. Pöllnitz, „Die bischöfl. Reformarbeit im Hochstift Würzburg"* während des 15. Jahrhunderts.

Mitteilung der Redaktion

Mit Unterstützung amtlicher Stellen ist in Berlin die „Kommission zur Erforschung der Geschichte des Pietismus" gebildet worden. Die erste im Rahmen der Arbeiten der Kommission entstandene Veröffentlichung (K. Aland, Spener-Studien) ist soeben als Band 28 der Arbeiten zur Kirchengeschichte (im Verlag de Gruyter, Berlin) erschienen. In Vorbereitung befindet sich u. a. eine kritische Ausgabe der wichtigsten gedruckten Werke Speners sowie seiner ungedruckten Briefe. Deshalb wird gebeten, von dem Vorhandensein von Handschriften und Briefen Speners (auch von Briefen an Spener) in öffentlichen und privatem Besitz der Kommission frdl. Mitteilung zu machen (Anschrift: Lic. habil. K. Aland, Berlin NW 7, Bauhofstr. 5).